سه حکیم مسلمان

سید حسین نصر

مترجم: احمد آرام

سه حکیم مسلمان

بسم الله الرحمن الرحيم

سید حسین نصر

سه حکیم مسلمان

مترجم

احمد آرام

تهران ۱۳۸۲

نصر، حسین، ۱۳۱۲ -
سه حکیم مسلمان / سید حسین نصر؛ مترجم احمد آرام. ـ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.
۱۵، ۱۹۵ ص. ISBN 964-445-371-9
فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
چاپ پنجم.
نمایه.
۱. فلسفهٔ اسلامی. ۲. عرفان. ۳. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۳۷۰ - ۴۲۸ ق. ۴. سهروردی، یحیی بن حبش، ۵۴۹ - ۵۸۷ ق. ۵. ابن عربی، محمد بن علی، ۵۶۰ - ۶۳۸ ق. الف. آرام، احمد، مترجم. ب. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. ج. عنوان.
۹ س / BBR ۱۴۸۵ ۱۸۹/۱
۱۳۸۲
کتابخانهٔ ملی ایران ۳۷۱ - ۸۲م

سه حکیم مسلمان

نویسنده : سید حسین نصر
مترجم : احمد آرام
چاپ نخست : ۱۳۴۵
چاپ پنجم : ۱۳۸۲؛ شمارگان : ۳۰۰۰ نسخه
آماده‌سازی : شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
لیتوگرافی : صبا؛ چاپ : شیرین؛ صحافی : مهرآئین

شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

○ **ادارهٔ مرکزی :** خیابان افریقا، چهارراه حقانی (جهان کودک)، کوچهٔ کمان، پلاک ۴، کدپستی ۱۵۱۷۸؛ صندوق‌پستی ۳۶۶-۱۵۱۷۵؛ تلفن : ۷۱-۸۷۷۴۵۶۹؛ فاکس: ۸۷۷۴۵۷۲
○ **مرکز پخش:** شرکت بازرگانی کتاب گستر، خیابان افریقا، بین بلوار ناهید و گلشهر، کوچهٔ گلفام، پلاک ۱؛ کدپستی ۱۹۱۵۶؛ تلفن: ۲۰۱۹۷۹۵؛ تلفکس: ۲۰۵۰۳۲۶
○ **فروشگاه یک:** خیابان انقلاب - روبروی در اصلی دانشگاه تهران؛ تلفن : ۶۴۰۰۷۸۶
○ **فروشگاه دو:** خیابان انقلاب - نبش خیابان ۱۶ آذر؛ تلفن : ۶۴۹۸۴۶۷

فهرست مطالب

تقدیم درگاه شیخ اجل عیسی نورالدین علوی در قاوی شاذلی گردید.

پیشگفتار

هنگامی که از استاد نصر دعوت شد تا در ایام اقامت در «مرکز تحقیقات در ادیان جهانی» دربارهٔ سه حکیم مسلمان سخنرانی کنند، بنای ایشان بر آن نبود که این سخنرانیها چاپ و منتشر شود؛ ولی مستمعان قدرشناس اصرار ورزیدند که سخنرانیها به صورت کتابی در دسترس ایشان قرار گیرد. و ما از استاد نصر سپاسگزاریم که به تقاضای آنان پاسخ مثبت دادند. نیز از دستگاه انتشارات دانشگاه هاروارد بسیار امتنان داریم که به آسانی همکاری نمودند تا انتشار آن سخنرانیها به صورت کتاب حاضر امکان پذیرفت.

بحث و تحقیق روشن استاد نصر دربارهٔ سه متفکر مسلمان ــ که در این کتاب آمده ــ سبب آن خواهد شد که خوانندگانی که پیش از این با آثار آن متفکران آشنایی نداشته‌اند، فرصت یابند تا میراث گرانبهای اسلامی را از دیدگاه جدیدی ببینند. همان‌گونه که خود ایشان گفته‌اند: «هر یک از آنان از چشم‌اندازی سخن می‌گوید که آزموده شده و حیات داشته، و از

نظری جهانی بحث می‌کند که نسلهای متوالی حکیمان و عارفان در طی قرون آن را مورد تأمل و مشاهده قرار داده‌اند.»

کتاب استاد نصر از لحاظ دیگری نیز اهمیت دارد. این کتاب نخستین جلد از یک سلسله کتابهای مشابه است که توسط مرکز تحقیقات زیر عنوان «مطالعات هاروارد دربارهٔ ادیان جهانی» به تدریج منتشر خواهد شد.

رابرت ه. ل. سلیتر

مدیر مرکز تحقیقات در ادیان جهانی

سپاسگزاری

سه فصلی که پس از این خواهد آمد، در ابتدا صورت سخنرانیهای آزادی را داشت که، بنا بر دعوت مرکز مطالعات خاورمیانه و مرکز تحقیقات در ادیان جهانی، در ماه مارس ۱۹۶۲، در دانشگاه هاروارد ایراد شده بود. استاد ر. ه. ل. سلیتر، رئیس مرکز تحقیقات در ادیان جهانی مقدمات این سخنرانیها را فراهم آوردند، و با مساعدت ایشان بود که اکنون به صورت کتاب درآمده است. من از این جهت بسیار مرهون ایشان هستم. نیز از خانم م. کتلین اهرن و خانم پاتریسیا سوانسون که نسخهٔ کتاب را برای چاپ آماده کرده‌اند سپاسگزارم.

سید حسین نصر

استاد دعوت شده در «ادیان جهانی»

۱۹۶۲ - ۱۹۶۱

دانشگاه هاروارد

کمبریج، ماساچوستز

۱۹۶۳

مقدمهٔ مؤلف بر ترجمهٔ فارسی

مطالب این کتاب مبتنی بر سه سخنرانی است که در زمستان سال ۱۳۴۰ (۱۹۶۲) در مرکز تحقیقات ادیان جهانی دانشگاه هاروارد ایراد شد و سپس توسط مطبعهٔ آن دانشگاه به عنوان اولین کتاب در سلسلهٔ نوینی به نام «مطالعات هاروارد دربارهٔ ادیان جهانی» انتشار یافت. از آنجا که این سخنرانیها و کتابی که به زبان انگلیسی مبتنی بر آنها تألیف شد، در درجهٔ اول برای مردم مغرب زمین در نظر گرفته شده است، طبعاً بیشتر اشارات و مقایسه‌ها و تطبیقهایی که انجام گرفته است، مطابق مشارب و مذاهب فکری مغرب زمین و فصول تاریخ فکری آن دیار است. نیز در حواشی بیشتر به کتب و مقالات به زبانهای اروپایی استناد شده است. وانگهی از آنجا که تاکنون در غرب توجهی به معارف اسلامی ــ به عنوان یک واحد کلی ــ نشده و اکثر به چند قرن اول و مکتبهایی که در پیدایش فلسفه و کلام مسیحی قرون وسطی مدخلیت داشته است اکتفا شده است، در این کتاب کوشش شد تا تحت لوای افکار و عقاید سه تن از برجسته‌ترین حکمای

اسلام، یعنی ابن‌سینا و سهروردی و ابن‌عربی، ضمناً مکتبهای بزرگ مشائی و اشراقی و عرفان نظری نیز تاحدی روشن شود و پیکر علوم عقلی و معارف اسلامی به‌طور کلی تا آنجا که در این مختصر گنجد آشکار گردد.

چون برای برخی از فارسی‌زبانان، مخصوصاً آنان که فقط با تحصیلات جدید آشنایی دارند، منابع مربوط به معارف و علوم اسلامی و ایرانی چنانکه درخور استفادهٔ آنها باشد کم است، نظر بر این شد که شاید ترجمهٔ این کتاب به زبان فارسی بی‌فایده نباشد. لذا مؤسسهٔ فرانکلین به ترجمهٔ آن مبادرت ورزید، لکن در متن و حواشی، جز در یکی دو مورد، تغییری داده نشد و مراجع فارسی و عربی که ممکن است مورد استفادهٔ این گروه از خوانندگان قرار گیرد بر آنچه در اصل موجود بود افزوده نگردید. امید می‌رود از این قصور چشمپوشی شود. ولی چون کتاب ترجمه است نه تألیفی مستقل، به ناچار، به اصل متن و حواشی اکتفا شد.

برای راقم این سطور موجب نهایت افتخار و مباهات است که ترجمهٔ فارسی این تحقیق ناچیز، به دست دانشمند محترم آقای احمد آرام انجام گرفت، از آنجا که ایشان از دقیق‌ترین و پرتجربه‌ترین نویسندگان و مترجمان هستند، از زحمات ایشان نهایت امتنان حاصل است و یقین دارد با جملات و ترکیبات پر ارج و دقیق خود ارزش این کتاب را فزونی بخشیده‌اند.

سید حسین نصر

تهران، شهریور ماه ۱۳۴۵

جمادی‌الاولی ۱۳۸۶

بِعَونِکَ یا لَطیف

مقدمه

دورهٔ طلایی اسلام، از حیث شدت و قوت حیات دینی و روحی و تحقق یافتن کمال مطلوبهای آن، همان دوره است که با حیات پیغمبر، صَلّیَ اللّهُ عَلَیهِ وَ آلِه، و ایام استقرار این دین در مدینه مقارن بوده است. ولی، درست برسان تخمی که کشته می‌شود و از آن درختی برمی‌آید و پس از گذشت زمان و تغذیه کردن از زمین مناسب به بار می‌نشیند، درخت تمدن اسلامی نیز چندین قرن پس از کاشته شدن تخم آن به بار نشست و میوه‌های هنری و عقلی آن آشکار شد و، در طی این قرون، تمدنهای گذشته‌ای که اسلام وارث آنها شده بود مایهٔ رشد و تغذیهٔ آن درخت بود. تنها پس از آنکه جامعهٔ اسلامی استحکام یافت، و نیز تنها پس از آنکه آثار وحی اسلامی چنان به صورت مجسم و ملموس درآمد که بتواند به تمدن جدید ـ علی‌رغم عناصر غیراسلامی وارد شدهٔ در آن ـ رنگ مشخص اسلامی بدهد، آری تنها در این زمان بود که علم و ادب و فلسفه به اوج کمال خود رسید.

گسترش اسلام و استحکام جامعهٔ اسلامی که پس از آن پیش آمد، یکی از سریعترین و قطعی‌ترین پیش‌آمدهای تاریخ است. مقارن با وفات

پیغمبر اسلام، برای نخستین بار سراسر جزیرةالعرب در زیر پرچم اسلام وحدتی پیدا کرد؛ و از سال ۷۰۰ میلادی به بعد، یعنی در مدتی کمتر از هشتادسال پس از ظهور اسلام، این دین بر همهٔ خاورمیانه و شمال افریقا گسترده شد، و از درهٔ سند تا اندلس به تصرف مسلمانان درآمد. از طرف دیگر، برخلاف هر توسعه‌ای که از لحاظی بتواند با توسعهٔ اسلام مقایسه شود، مثلاً هجوم مغول بر مغرب آسیا در هفت قرن پس از آن، آثار فتح اسلامی، جاودانی بوده است. جز در اسپانیا، که مسلمانان را در قرن نهم هجری از آن بیرون راندند، هر سرزمینی که اسلام در این مدت کوتاه به آن راه یافت مسلمان شد، و در پاره‌ای از موارد رنگ عربی پیدا کرد، که به همان صورت تا زمان حاضر باقی مانده است.

واضح است که چنین توسعهٔ ناگهانی و تسلط مسلمانان بر سرزمینهای بدان وسعت محتاج گذشت زمانی بوده است تا ممالک تسخیر شده بتواند به حالت اجتماعی درآید که برمبنای اسلامی سازمان پیدا کرده باشد. در آن زمان امری که فوریت داشت این بود که برای مواجههٔ با اوضاع و احوال تازه‌ای که هرگز مشابهی در جامعهٔ مسلمانان زمان پیغمبر نداشته، و برای اجرا کردن قوانین قرآن کریم و سنت پیغمبر در این اوضاع و احوال تازه، مقررات اداری و قوانین حکومت صحیح و مناسبی پیدا کنند. به همین جهت بود که چهار خلیفه‌ای که پس از پیغمبر عهده‌دار امور بودند، و معمولاً در عالم تسنن «خلفای راشدین» نامیده می‌شوند، و نیز تاحدی برخی از خلفای اموی، بیشتر کارشان آن بود که برای حل مسائل و دشواریهای ایجاد یک جامعهٔ اسلامی راههایی بیندیشند. و از آنجا که قوانین این اجتماع جدید، یعنی شریعت، مبتنی بر قرآن و حدیث بود، و زبان قرآن و حدیث یعنی زبان عربی را بیشتر نومسلمانان غیرعرب نمی‌دانستند، علومی مانند قرائت و تفسیر قرآن و گردآوری احادیث نبوی و تثبیت قواعد زبان عربی و بحث و تحقیق در آنها از علومی بود که در زمان آن خلفا رواج داشت و رشد می‌کرد.

توجه به این امور ضروری مانع از آن بود که خلفای اموی توجه خود را به میراث عظیمی معطوف دارند که سرنوشت دردسترس آنان قرار داده بود، و به همین جهت است که در آن روزگار قدیم از تاریخ اسلامی، بنابر تصادف به شخصی چون خالدبن یزید برمی‌خوریم که به علوم قبل از اسلام دلبستگی داشته، و به ندرت در آن زمان کتابی از یونانی به عربی ترجمه می‌شده است. این دورهٔ قدیم زمانی بود که علوم دینی تفسیر و حدیث کاملاً استقرار پیدا کرد، و تکمیل و تنقیح زبان عربی با تأسیس مکاتب نحوی کوفه و بصره و ظهور نحویان و شاعران و ادیبان برجسته به عالیترین درجهٔ خود رسید.

ولی، ناگزیر، زود یا دیر توجه مسلمانان به گنجینه‌های علوم ماقبل اسلام که در خود سرزمینهای اسلامی وجود داشت جلب می‌شد. پیش از طلوع اسلام، تألیفات بسیاری از معلمان مدرسه اسکندریه، یعنی شهری که محل تلاقی جریانهای فرهنگی یونانی و یهودی و بابلی و مصری بود، به زبان سریانی ترجمه شده و به انطاکیه انتقال یافته و از آنجا به مراکز شرقی‌تری چون نصیبین و أذاسا (ادسا یا رها) رسیده بود. این وضع، که بعدها در تمدن اسلامی تأثیر فراوان پیدا کرد، نتیجهٔ انشعابی بود که در کلیساهای شرقی صورت گرفته بود. این تقسیم داخلی در دین مسیحی، نسطوریان، و پس از آن پیروان طبیعت واحد یا مونوفیزیتان را از کلیسای ارتودوکس یونانی‌زبان جدا کرده، و آنان را ناگزیر ساخته بود که برای خود مدارس و مراکز تعلیم خاص تأسیس کنند، و برای آنکه از کلیساهای اسکندریه و بیزانتیوم، که از آنها جدا شده بودند، استقلال داشته باشند، به تکمیل و توسعهٔ زبان خود یعنی زبان سریانی بپردازند. نسطوریان، در پناه شاهان ایران که طبیعتاً با روم شرقی (بیزانتیوم) دشمن بودند و بنابراین مخالفان دشمنان خود را تقویت می‌کردند، توانستند در داخل متصرفات شاهنشاهی ایران بسیار پیش روند، و حتی در آسیای مرکزی برای خود کلیساهایی تأسیس کنند. هر جا که چنین کلیساهایی ساخته می‌شد، همراه

با آن، فلسفهٔ یونانی و علم الهی مخصوص به مسیحیت و نیز سنت خواندن و تفسیرکردن متنهای یونانی مشتمل بر علم و فلسفه نفوذ می‌کرد.

علاوه بر مراکز تعلیم مسیحی، شهر حران مرکز صابئین نیز از لحاظ علم و فلسفه برای خود منزلت خاصی داشت. صائبین خود را امت ادریس پیغمبر، یا هرمس، می‌دانستند، و نگاهبانان و نشردهندگان باطنی‌ترین تعلیمات دورهٔ یونانیمآبی، یعنی مکتبهای فیثاغوری و هرمسی در دورهٔ اسلامی هم ایشان بوده‌اند. مکتب هرمسی پیش از ظهور اسلام نیز به ایران راه یافته بود، و در بعضی از متنهای پهلوی که بعدها به عربی ترجمه شد، این گونه عناصر یونانیمآبی همراه با بعضی از عناصر هندی با طرز تفکر خاص ایرانی به هم آمیخته شده بود.

شاهان ایرانی، برای مقابله با مراکز تعلیم روم شرقی، مدرسه‌ای در جندیشاپور تأسیس کرده بودند، و فیلسوفان و دانشمندان مسیحی و یهودی و هندی در آن مدرسه به تدریس و تحقیق اشتغال داشتند. در همین مدرسه بود که میراث پزشکی هندی استقرار یافت و با میراث یونانی درهم آمیخت؛ نیز در همین جا بود که ساسانیان با نجوم و احکام نجوم هندی آشنایی پیدا کردند، و به دستیاری منجمان هندی زیج معروف به زیج شهریار تألیف شد.

در شهرهایی چون جندیشاپور و حَرّان و اُدِسا و نَصیبِین، مقدار فراوانی از علم یونانی و بابلی و نیز هندی و ایرانی همچون میراث زنده‌ای از معرفت محفوظ ماند و به جهان اسلامی انتقال یافت. از این گذشته، در آن هنگام که مسلمانان متوجه علم پیش از اسلام شدند، و به اندیشهٔ داخل کردن آن در تمدن خود افتادند، به آسانی توانستند مردمی را پیدا کنند که برای ترجمه‌کردن متون خارجی به عربی شایستگی کامل داشتند. در این مراکز، که همهٔ آنها در داخل متصرفات اسلامی واقع بود، دانشمندانی می‌زیستند که بیشتر مسیحی و یهودی و بعضی ایرانی بودند، که هریک در دانش خاص خود معرفت کامل داشتند، و هریک به سهم خود به زبانهای

یونانی و سریانی و پهلوی و سانسکریت، و نیز به زبان عربی که زبان ترجمه بود، آشنا بودند. و به این ترتیب، در زمان خلفای عباسی، و مخصوصاً در زمان هارون‌الرشید و مأمون و معتصم، که توجه به علوم پیش از اسلام آغاز شده بود و کوشش شدیدی برای ترجمه کردن منابع به زبان عربی صورت می‌گرفت، به‌آسانی مترجمان برجسته‌ای در مرکز خلافت، یعنی بغداد، دردسترس بودند. در فاصلهٔ دوقرن و نیم، از حدود ۱۲۵ تا ۳۷۵ هجری، مجموعهٔ عظیمی از آثار علمی و فلسفی از زبانهای یونانی و سریانی و پهلوی و سانسکریت به زبان عربی ترجمه شد. و این کار توسط مکاتب مختلف ترجمه صورت می‌گرفت که البته از لحاظ مهارت و صلاحیت با یکدیگر تفاوت داشتند. در اینجا لازم است ذکر خاصی از بعضی از استادان ترجمه، مانند حنین‌بن اسحاق مسیحی و پسرش اسحاق‌بن حُنین بشود، که پیش از پرداختن به ترجمه، متنهای انتقادی نیز فراهم کرده بودند؛ دیگر از این‌گونه اشخاص ثابت‌بن قُرّهٔ حرّانی و ابن مقفّع زردشتی نومسلمان است که هریک از طریقی با ترجمهٔ خود زبان عربی را ثروتمند کردند، و زمینه را برای پیدایش مکاتب گوناگون علم و فلسفه هموار ساختند. این مکاتب، که به دنبال ترجمهٔ مجموعه‌ای از کتابهای علمی و فلسفی به زبان عربی پیدا شد، نتیجهٔ آن بود که می‌خواستند اصول اسلامی را بر انواع گوناگون معارفی که از راه ترجمه به میراث برده بودند تطبیق کنند و آنها را جزء مکمل چشم‌اندازهای اسلامی قرار دهند.

البته ممکن است این سؤال برای کسی پیش آید که چرا توجه جامعهٔ اسلامی ناگهان چنان به علم و فلسفهٔ پیش از اسلام جلب شد که خلفا برای ترجمهٔ کتابهای خارجی به عربی مراکز خاصی تأسیس کردند و در این راه مالهایی به مصرف رسانیدند. شاید بهترین پاسخی که به چنین سؤالی بتوان داد این باشد که بگوییم در آن زمان مسلمانان با علمای دینی معتبر مسیحی و یهودی تماس پیداکرده بودند، و اینان با استناد به براهینی

که از منطق و فلسفه می‌گرفتند، و مسلمانان نسبت به آن جاهل بودند، از اصول عقاید دینی خود دفاع می‌کردند و گاه از همین طریق به اصول عقاید اسلامی حمله‌ور می‌شدند. چنانکه معروف است، چنین مناظرات و احتجاجات در دمشق صورت می‌گرفت. بسیار محتمل است که برای مجهز کردن اصول عقاید اسلامی به سلاحی مشابه با سلاح مخالفان، و در نتیجهٔ آن محافظت از قدرت شریعت که تمام نیرومندی خلفا متکی برآن بود، این خلفا و بالخاصه مأمون کوشش فراوان به خرج دادند تا آثار فلسفی و یونانی به عربی ترجمه شود. البته نباید منکر آن شد که نخستین خلفای عباسی دلبستگیهای شخصی خاصی نسبت به علوم پیش از اسلام داشته‌اند، ولی علاقه‌مندی جامعهٔ مسلمانان و خلفا علت کلیتری نیز داشته است که بنابرآن، فرمانروایان با چنان شور و نشاطی وسایل ترجمهٔ «حکمت قرون» را به زبان عربی فراهم می‌آورده‌اند.

مسلمانان، با دست یافتن به فلسفه و قسمت عمده‌ای از علوم یونانیان و ایرانیان و هندیان که دردسترس ایشان قرار گرفته بود، رفته‌رفته به ایجاد چشم‌اندازهای عقلی خاصی آغاز کردند که از همان زمان تاکنون بر افق تمدن و فرهنگ اسلامی تسلط دارد. مذاهب فقهی و طرق تصوف هریک جداگانه در قرن سوم اسلامی استقرار پیداکرد، و وحی اسلامی که تا آن زمان، هنوز از مبدأ و آغاز خود دور نشده بود و بنابراین به صورت کلی و «آمیخته» بود، حالت «تبلور» پیدا کرد، و اجزای آن هریک عنوان خاصی برای خود به‌دست آورد. به طریق مشابهی، چشم‌اندازهای گوناگون عقلی، پس از گذشت چند قرن، غذایی را که میراث عظیم جهان قدیم فراهم آورده و به زبان عربی درآمده بود، با نظریات اسلامی درهم آمیخت و جذب کرد، و از این میان مکاتب مختلف علم و هنر و فلسفه تأسیس شد. بنابراین، به حق می‌توان این مکاتب را اسلامی نامید، چه اگر هم مفاهیم و استخوان‌بندی‌های آنها از خارج جهان اسلامی سرچشمه گرفته بود، با نظریات اسلامی آمیخته شده و از این راه به سر حد کمال رسیده بود.

در گفتارهایی که پس از این خواهد آمد، کوشیده‌ایم تا دربارهٔ سه تن از نامدارترین حکمای اسلام: ابن‌سینا و سهروردی و ابن عربی، بحث کنیم، و امیدواریم که از طریق بیان نظریات ایشان توانسته باشیم و جهه‌های سه مکتب مهم حکمت اسلامی، یعنی مکاتب فیلسوف ـ دانشمندان و اشراقیان و متصوفه را چنانکه باید برای خواننده توضیح دهیم. در مشرق زمین پیوسته اندیشه است که بر آدمی حکومت می‌کند، و کمتر توجه به آن می‌شود که این اندیشه از کجا برخاسته است. حضرت علی‌بن ابی‌طالب، علیه‌السلام، بزرگترین نمایندهٔ عرفان اسلامی و عالم به معانی و اسرار باطنی قرآن، به پیروان و شاگردان خود آموخت که «اُنظُروا اِلیٰ ما قالَ، وَ لاتَنظُروا الیٰ مَن قالَ»، یعنی توجه کنید که چه گفته‌اند، و در بند آن مباشید که چه کس آن را گفته است. سه حکیمی که بحث در عقاید ایشان موضوع کتاب حاضر است، هریک در حد خود اهمیت فراوان دارند، و در مکتبی که به آن تعلق دارند نقش عمده‌ای ایفا کرده‌اند. ولی، علاوه براین، هریک از آنان از چشم‌اندازی سخن می‌گوید که آزموده شده و حیات داشته، و از نظری جهانی بحث می‌کند که نسلهای متوالی حکیمان و عارفان در طی قرون آن را مورد تأمل و تعمق قرار داده‌اند. از این گذشته، با آنکه مکاتب آنان تنها مکاتبی نیست که در اسلام وجود پیدا کرده، از مهمترین مکاتبی است که پس از آن دورهٔ نخستین به‌وجود آمده است، و این سه نفر، روی هم رفته، مهمترین جنبهٔ علوم عقلی اسلامی را آشکار می‌سازند، و با آنان افقهایی پدیدار شده است که حیات عقلی بسیاری از حکمای بزرگ اسلام بر آنها تکیه دارد.

فصل اول

ابن‌سینا و فیلسوف ـ دانشمندان (فلاسفه)

حکمای پیش از ابن‌سینا

در محافل معتبر اسلامی، عموماً نخستین کسی را که به عنوان فیلسوف در جهان اسلامی (یا ایران اسلامی) شناخته شده، مردی ایرانی می‌دانند به نام ایرانشهری که کوشید تا فلسفه را به مشرق زمین منتقل کند، یعنی به همانجا که بسیاری از فیلسوفان پس از وی، از فارابی تا سهروردی، زادگاه اصلی فسلفه می‌دانسته‌اند.[۱] ولی از این شخص جز نام چیزی برجای نمانده، و از قطعات آثار وی چیز معتبری به دست نیست تا از آن رو بتوانیم ادعا کنیم که وی مؤسس فلسفهٔ اسلامی بوده است. حقیقت این است که فلسفهٔ مشائی، که تنها یکی از چند مکتب موجود در شرق است که در مغرب زمین خوب شناخته شده و غالباً آن را با فلسفهٔ اسلامی یکی شمرده‌اند، توسط ابویوسف یعقوب کندی تأسیس شد که عموماً وی را به لقب (فیلسوف العرب) می‌شناسند.[۲]

کِنْدی را باید بنیانگذار مکتبی دانست که در آن فلسفهٔ ارسطویی شرح شدهٔ به‌دست مفسران اسکندرانی ـ و بالخاصه اسکندر افرودیسی

وثمیستیوس (ثامسطیوس) ـ با مکتب نوافلاطونی درهم آمیخته بود؛ عقاید نوافلاطونی از طریق ترجمه و تحریر قسمتهایی از کتاب انئاد (تاسوعات) زیر عنوان اثولوجیای ارسطو و کتابُ العِلَل به غلط منسوب به ارسطو که تلخیصی از اصول علم الهی (اثولوجیا) تألیف پروکلوس (برقلس) بود، انتقال یافته است.[۳] در این مکتب نیز علم با فلسفه آمیخته بود و علم را شاخه‌ای از فلسفه می‌شمردند، همان‌گونه که از جهتی دیگر فلسفه با طبقه‌بندی علم شروع شده است. چهره‌های برجستهٔ این مکتب، مانند خود کندی، هم فیلسوف بودند و هم دانشمند، گواینکه در بعضی حالات ـ مثلاً در مورد ابوسلیمان سجستانی ـ فلسفهٔ بر علم غلبه داشته، و در حالاتی دیگر ـ مثلاً در مورد ابوریحان بیرونی ـ جنبهٔ علمی بیشتر بوده است.

کندی، مؤسس این مکتب از فیلسوف ـ دانشمندان (فلاسفه)، در حوالی سال ۱۸۵ هجری در بصره و در خاندانی از اشراف قبیلهٔ کنده به‌دنیا آمد، و پدرش حکومت کوفه را داشت. ابتدا در شهر بصره، که قطعاً از نفوذ مدرسهٔ جندیشاپور برکنار نمانده بود، تا آنجا که ممکن بود به بهترین صورت درس خواند، سپس برای تکمیل تحصیلات خود به بغداد رفت که در زمان خلفای عباسی بزرگترین مرکز تعلیم و تعلم به شمار می‌رفت. به‌زودی آن اندازه از علم و فلسفه را که در جهان عرب دردسترس بود تحصیل کرد و در آن استاد شد، آنگاه در اندیشهٔ آن افتاد که این معلومات را در چشم‌انداز معارف اسلامی داخل کند و آنها را با یکدیگر کامل سازد. شایستگی وی در مباحث مختلف علم و دانش سبب نزدیکی وی به دربار خلفای عباسی، مأمون و معتصم، شد، حتی او را به معلمی پسر معتصم گماشتند، و مقام و منزلت خاصی یافت که هرگز چنین مقام و منزلتی برای فیلسوفان و حکیمان متأخرتر فراهم نیامد. ولی پایگاه بلند و تقرب وی به دربار خلافت تا آخر عمرش دوام نیافت، در پایان زندگی و هنگام خلافت متوکل مورد بی‌مهری قرار گرفت، و در حوالی سال ۲۵۲ در گمنامی از دنیا رفت.[۴]

با آنکه نام کندی همراه با نام مردان مشهور در تذکره‌ها و تواریخ اسلامی آمده، تا سی‌سال پیش که عدهٔ زیادی از آثار وی در استانبول کشف شد و دانشمندان توانستند مستقیماً از کلمات خود وی به نظریات و افکارش پی‌ببرند، فقط از چند کتاب معدود وی اطلاعی دردست بود. باوجود این، چهل پنجاه تألیفی که از وی برجای مانده، جزء کوچکی از مجموعهٔ پرشمارهٔ آثار او را تشکیل می‌دهد، از آن جهت که بنابر گفتهٔ ابن ندیم در کتاب فهرست عدد آثار وی به دویست و چهل می‌رسیده است. از میان آثار باقیماندهٔ وی اینها را می‌توان نام برد: رساله‌ای در مابعدالطبیعة، تألیفات متعددی در منطق، طبقه‌بندی علوم، بحث در آثار ارسطو، رسالهٔ معروف او در ماهیت عقل ــ که در مغرب‌زمین زیر عنوان [*De intellectu*] (= در عقل) شناخته می‌شود ــ که در فیلسوفان متأخرتر و از جمله ابن‌سینا[۵] تأثیر فراوان داشته، پیشگویی وی از طول زمان خلافت عباسیان، و کتابهای دیگری دربارهٔ علوم ریاضی و طبیعی گوناگون.[۶]

با ترجمهٔ بعضی از آثار علمی و فلسفی کندی به لاتینی، شهرت او در مغرب زمین نیز امتداد یافته است. وی یکی از چهره‌های اسلامی است که او را در جهان مغرب، مخصوصاً از لحاظ احکام نجوم، خوب می‌شناختند، و به عنوان استاد مسلمی به او احترام می‌گذاشتند. بسیاری از نویسندگان او را یکی از نه صاحب‌نظر احکام نجوم دانسته‌اند. شهرت وی در قرون وسطی چندان زیاد بود که در دورهٔ رنسانس نیز دنباله پیدا کرد، و نویسندهٔ سرشناسی چون کاردانوس وی را یکی از دوازده چهره در تاریخ بشریت شمرد که از لحاظ عقلی بیش از دیگران تأثیر و اهمیت داشته‌اند.[۷]

بیشتر خصوصیاتی که با فیلسوف ـ دانشمندان متأخر همراه است، در نزد کندی دیده می‌شود. مردی بود با اطلاعات وسیع در منطق و علوم طبیعی و طب و موسیقی، نیز در علم الهی و مابعدالطبیعه؛ در عین اینکه

مسلمان پابرجای در دین بود، درپی کسب حقیقت از هر جا که سراغ می‌کرد برمی‌آمد. همان‌گونه که خود وی در مقدمهٔ کتاب فلسفهٔ أولیٰ نوشته و مکرر آن را از او نقل کرده‌اند: «نباید از به‌دست آوردن حقیقت و پذیرفتن آن، از هر منبعی که باشد، شرم داشته باشیم، حتی اگر این حقیقت از طریق نسلهای گذشته و بیگانگان به ما برسد. برای کسی که در جستجوی حقیقت است هیچ چیز گرانبهاتر از خود حقیقت وجود ندارد؛ هرگز مایهٔ کاسته شدن قدر و مقام کسی که در صدد یافتن آن است نمی‌شود، بلکه به وی شرافت و بزرگواری می‌بخشد[8].»

ولی کندی جنبه‌های مخصوص به خود نیز دارد. وی در فلسفه به مکتب آتنی نوافلاطونی نزدیکتر بود تا به مکتب اسکندرانی که فارابی پذیرفته بود، و قیاس استثنایی و شرطیهٔ منفصله را که برقلس نوافلاطونی آتنی به کار می‌برد ترجیح می‌نهاد؛ این شکل استدلال بعدها مورد انتقاد فارابی قرار گرفت، که بیشتر از ارسطو پیروی می‌کرد و این نوع استدلالها را پست می‌شمرد. نیز کندی به علوم غریبه علاقهٔ خاص داشت، و این چیزی است که در نزد فیلسوف ـ دانشمندان متأخر دیده نمی‌شود.

در مسائل دینی وی طرفدار اصول عقاید معتزلیان بود و در آن می‌کوشید که به این مذهب سازمانی فلسفی بدهد، و میان عقل و ایمان، یا میان فلسفه و دین، قائل به چنان ارتباطی بود که در آثار فارابی و ابن‌سینا دیده نمی‌شود. در نظر کندی دو نوع علم و معرفت ممکن بود، یکی علم الهی که خدای متعال به پیامبران می‌بخشد، و دیگری علم انسانی که عالیترین شکل آن فلسفه است. اولی عالیتر از دومی است، چه از این راه دست یافتن به معرفتی میسر می‌شود که هرگز علم بشری از طریق خود نمی‌تواند به آن برسد. بنابراین، باید حقایق عالم وحی را ـ همچون آفرینش جهان از نیستی، یا رستاخیز جسمانی مردمان پس از مرگ ـ اگر هم با علم و فلسفه قابل اثبات نباشد و حتی مخالف باشد، بی‌چون و چرا بپذیرند. به این ترتیب فلسفه و علم تابع وحی می‌شود، و با این طرز

تصور، کندی هیچ تناقضی در آن نمی‌بیند که پیدایش عقول و افلاک را به آن صورت که نوافلاطونیان معتقد بودند بپذیرد، و در عین حال اعتقاد جازم داشته باشد که آفرینش از عدم امکان‌پذیر است و سلسلهٔ هستی به فعل خداوند وابسته است.

با کندی این امر آغاز شد که اندیشه‌ها و بحثهای برخاسته از اصل یونانی در زمینهٔ اسلام مورد مطالعه قرارگیرد و با زبان جدیدی بیان شود. افلاطون و ارسطو، نوافلاطونیان و رواقیان، هرمسیان و فیثاغوریان، پزشکان و ریاضیدانان قدیم، هریک در ساختن این مکتب جدید که توسط کندی تأسیس می‌شد، سهمی داشتند. این مکتبی است ــ که در عین وفادار ماندن به قوام درونی و احتیاجات منطقی علومی که با آنها سروکار دارد ــ عناصری را که ارتباط عمیقی با احتیاجات عقلی و روحی بعضی از اجزای ترکیب‌کنندهٔ اجتماع جدید اسلامی دارد نیز جذب می‌کند. به این ترتیب یک چشم‌انداز عقلی ایجاد می‌کند که نه تنها با امکانی که باید حالت فعلیت پیدا کند موافق است، بلکه با نیازی که باید برآورده شود سازگاری دارد، چشم‌اندازی که باید در دامن نظر کلی و جهانی اسلام ایجاد شود.

پس از کندی چندین چهره آشکار شدند که تقریباً به هر شاخه از علم و ادب و نیز به فلسفه و الهیات بستگی کلی داشتند، و در وجود آنها وجهه‌های نظر یک دانشمند و یک فیلسوف دورهٔ رنسانس در علم و ادب با وجههٔ نظر خاص یک متکلم و فیلسوف دینی قرون وسطایی درهم آمیخته شده بود. اینان طبقه‌ای از مردان را تشکیل دادند که ــ در عین توجه وافری که به فلسفه و علوم داشتند ــ نیازمندی خود را به علیت در درون دین اسلام برآورده یافتند، و به همین جهت بود که برای آنان انفصالی که در جهان مغرب زمینی پس از قرون وسطی میان دین و علم پیش آمد، اتفاق نیفتاد. کندی نخستین نمونه از فیلسوف ـ دانشمندان این مکتب در جهان اسلام است، و از چندین لحاظ سرمشق حکمایی است

که پس از وی آمده و در طرز فکرش نسبت به جهان با وی شرکت داشته‌اند.

در میان شاگردان مستقیم کندی، از همه نامدارتر احمدبن طیب سرخسی[۹] معلم شیعهٔ معتضد خلیفه است، که بعدها براثر فاش کردن اسرار خلیفه مورد بی‌مهری واقع شد، و به عنوان شخصی که منکر نبوت شده بود شهرت خاص پیدا کرد.[۱۰] دیگر از شاگردان کندی ابومعشر بلخی احکام نجومی معروف است که در جهان غرب قرون وسطی به نام آلبوماسار [*Albumasar*][۱۱] شهرت داشته، و دیگر ابوزید بلخی[۱۲] مصنف کتابهای صُوَرالاقالیم، و المسالک و الممالک است که مهمترین کتابهای جغرافیای قدیم جهان اسلامی و منبع کتابهای معروفتر و متأخرتر اسطخری و ابن حَوقَل بوده است. این مردان تأثیر کندی را، مخصوصاً در علم، انتشار دادند و بر فاصلهٔ زمانی که میان کندی و جانشین واقعی وی در فیلسوف دانشمندی، ابونصر فارابی، وجود داشت پلی بستند.

فارابی، که در مغرب‌زمین و به لاتینی آلفارابیوس [*Alpharabius*] نامیده می‌شود، و دانشمندان متأخرتر اسلامی وی را به لقب معلم دوم[۱۳] (اَلمُعلّمُ الثّانی)، خوانده‌اند، در دهکدهٔ وسیج از ناحیهٔ فاراب خراسان، حوالی سال ۲۵۷ به‌دنیا آمد.[۱۴] در جوانی برای تحصیل به بغداد رفت و در نزد متی‌بن یونس به فراگرفتن منطق و فلسفه پرداخت، سپس به حَرّان سفر کرد و به شاگردی یوحنابن حیلان اشتغال ورزید. از آغاز کار هوش سرشار و موهبت علم‌آموزی وی سبب شد که تقریباً همهٔ موضوعاتی را که تدریس می‌شد به‌خوبی فراگیرد. به زودی نام وی به عنوان فیلسوف و دانشمند شهرت یافت، و چون به بغداد بازگشت گروهی از شاگردان گرد او فراهم آمدند که یحیی بن عدی فیلسوف مسیحی، یکی از آنان بود. ولی توقف فارابی در پایتخت عباسیان دایمی نبود، و در ۳۳۰ ه بغداد را به قصد دربار سیف‌الدوله حَمْدانی در حلب ترک گفت و تا ۳۳۹ ه که وفات یافت در این شهر مقیم شد.

فارابی را عموماً شارح و پیرو بزرگ ارسطو می‌شناسند. شرحهایی بر مقولات، عبارت، تحلیلات اولی، تحلیلات ثانیه، مغالطه، خطابه و شعر، نیز ایساغوجی فرفوریوس در منطق، و همچنین بر اخلاق نیکوماخس، آسمان (اَلسّماءُ والعالَم)، و کائنات جو (اَلآثارُالعِلوِیّة) ارسطو نوشته است. وی همچنین تفسیری بر مابعدالطبیعهٔ ارسطو نوشت، که گذشته از اهمیتی که از لحاظ نشان دادن راه حلهای فارابی برای مسائل مابعدالطبیعه و مسائل وجود دارد تأثیر مستقیمی بر فهم ابن‌سینا از مابعدالطبیعهٔ ارسطو داشته است.

در منطق مخصوصاً آثار فارابی اهمیت خاص داشت، از این جهت که در آنها منطق ارسطو با تغییرات بسیار متناسب و صحیح عربی بیان شده بود، و این خود حکم میراث مشترکی را برای همهٔ شاخه‌های معرفت اسلامی پیدا کرد.[۱۵]

باوجود آنکه فارابی سخت نسبت به طرز استدلال ارسطویی وفادار بود، و آن را کلید هرگونه بحث علمی می‌دانست، و باوجود آنکه در مسائل علم‌النفس از پیروان بسیار نزدیک معلم اول بود، به هیچ وجه نمی‌توان او را یک ارسطویی تمام عیار دانست. بلکه درصدد آن بود که حکمت افلاطون و ارسطو را با هم درآمیزد و یکی کند، و مانند تقریباً همهٔ حکمای اسلامی اعتقاد داشت که حکمتی که توسط این دو حکیم بیان شده، در مبدأ به وحی الهی می‌رسد، و به همین جهت ممکن نیست که میان نظرهای آن دو تناقض کامل بوده باشد. به این منظور چندین کتاب نوشت که معروفترین آنها کتاب اَلجمعُ بَینَ رَأیَیِ الحَکیمَین، افلاطون الآلهی و ارسطو طالیس است. و در این کتاب هدف وی آن بود که میان چشم‌اندازهای آن دو استاد کهن سازگاری ایجاد کند، و این کاری است که نوافلاطونیان و کسانی که برقلس آنان را «سلسلهٔ زرین فلاسفه» نامیده است پیش از وی به آن برخاسته بودند.[۱۶]

فارابی فیلسوف سیاسی نیز بود و باید وی را به عنوان بنیانگذار

فلسفهٔ سیاسی در اسلام در نظر بگیریم.[۱۷] در این باره وی بیشتر پیرو نظریات افلاطون بود که خود، او را امام فلسفه می‌خواند، و با فلسفهٔ سیاسی وی از طریق شرحهایی بر کتابهای جمهوریت و نوامیس توسط شارح گمنامی آشنا شده بود.[۱۸] فارابی در آن می‌کوشید که ملک فیلسوف ـ افلاطونی را با پیغمبر و شارعی که در ادیان یکتاپرستی آمده یکی معرفی کند، و در کتاب خود از مدینهٔ فاضله‌ای سخن گفته است که در آنجا یک ناموس آسمانی بر سراسر جهان حکومت خواهد کرد. فلسفهٔ سیاسی وی که در کتابهایی چون آراءُ اَهل‌المدینةِ الفاضِلة[۱۹]، و کتاب تحصیل‌السعادة، و کتاب السّیاسةُ المدنیّة آمده، مهمترین نظریات از نوع خود در جهان اسلام است و در ابن‌رشد تأثیر فراوان داشته، ابن رشد، باوجود آنکه از لحاظ زمانی به ابن‌سینا نزدیکتر بوده است تا به فارابی، از لحاظ روحی به فارابی نزدیکتر است تا به ابن‌سینا.

تفاوت دیگر فارابی با ارسطو در آن بوده است که فارابی به موسیقی علاقهٔ فراوان داشته و محبت عمیقی نسبت به نظریات فیثاغوریان ابراز کرده است، در صورتی که معلم اول، ظاهراً استعدادی در هنر موسیقی نداشته است. «معلم ثانی» کتابهایی دربارهٔ همهٔ شاخه‌های مراحل سه گانه و چهارگانهٔ فیثاغوری تألیف کرده بود، ولی تنها در موسیقی شهرت خاص یافت، و چنان شد که دربارهٔ هنرمندی وی در موسیقی داستانهای چندی ساختند. علاوه‌بر آنکه در موسیقی نظری کارشناس بود، نوازندهٔ قابلی نیز بود. اثری به نام کتاب الموسیقی‌الکبیر برای ما برجای گذاشته است که شاید مهمترین کتاب در موسیقی قدیم باشد[۲۰]، و تأثیر فراوانی در شرق و غرب داشته، و در دوره‌های بعد یکی از مآخذ معتبر موسیقی به شمار می‌رفته است. آهنگهای ساختهٔ فارابی به سرعت در مشرق زمین و مخصوصاً در میان بعضی از طرق تصوف، انتشار یافت، و هنوز هم گروهی از آنها که آداب و رسوم سماع قدیم را محفوظ نگاه داشته‌اند همین آهنگها را به‌کار می‌برند.

این پیوستگی با تصوف[۲۱] تصادفی نیست، چه فارابی، علی‌رغم استادی در منطق و فلسفه، زندگی صوفیانه داشت و روح تصوف و حتی بعضی از اصطلاحات تصوف در آثار وی آمده است.[۲۲] از تجمل در زندگی بیزار بود، و نسبت به طبیعت دست نخورده و سادگی خاص که از زیستن در چنین طبیعتی نتیجه می‌شود عشق و علاقهٔ خاص داشت. حتی مجالس درس و بحث خود را در کنار مزارع و جویبارها و دور از شهر و محل اجتماع مردمان تشکیل می‌داد. نیز غالباً به سبک مخصوص آسیای مرکزی خویش لباس می‌پوشید، و کلاه پوستین بزرگی بر سر می‌گذاشت و در بند آن نبود که خود را با مقررات لباس پوشیدن درباری مقید کند. باوجود این، زمانی هم اتفاق می‌افتاد که خوشپوشتر از هر کس ظاهر می‌شد، و شاید این کار وی برای آن بود که خرده‌گیران درباری خویش را شرمگین سازد.[۲۳]

علاقهٔ خاص فارابی به تصوف، بیش از هر جا در کتاب معروف وی فُصوصُ الحِکَم[۲۴] آشکار می‌شود که از زمان وی تاکنون پیوسته در مشرق زمین مؤثر بوده و تا زمان حاضر در مدارس قدیمه تدریس می‌شود. با آنکه صحت انتساب این کتاب به فارابی در این اواخر مورد تردید قرار گرفته، دلیلی[۲۵] که اقامه شده کافی به نظر نمی‌رسد، و بیشتر احتمال آن است که این کتاب از فارابی یا دست کم از یکی از شاگردان وی بوده باشد. از ظاهر کتاب چنین می‌نماید که برای بیان اصول فلسفهٔ مشائی نوشته شده، ولی در باطن مشتمل بر یک دوره عرفان است، و به همین منظور است که در زمان حاضر در ایران تدریس می‌شود.[۲۶] در قرنهای متوالی چندین شرح و تفسیر بر این کتاب نوشته شده، که مهمترین آنها شرح اسماعیل حسینی فارانی است، و این خود گواه آن است که کتاب فارابی چه تأثیر عظیمی در جهان اسلامی داشته است.[۲۷] چنانکه دیدیم، «معلم ثانی» که از لحاظ شرح کردن و انتشار دادن آثار ارسطو، و بیان کردن تمام منطق در لسان جدید آن یعنی زبان عربی، معروفیت داشته، همچنین

یک فیلسوف سیاسی پیرو افلاطون و یک دانشمند و مخصوصاً یک ریاضیدان و موسیقیدان نابغه و مؤلف کتابهایی بوده است که اخلاف آنها را چون خلاصهٔ نظریات عرفانی شناخته‌اند. از این قرار وی یکی دیگر از نمایندگان برجستهٔ مکتب فلاسفه (فیلسوف ـ دانشمندان) است؛ و حتی بیش از کندی باید او را برجسته‌ترین نمایندهٔ این مکتب، قبل از ابن‌سینا، دانست.

نیز یکی دیگر از پیشتازان ابن‌سینا، محمدبن زکریای رازی (وفات میان ۳۱۱ و ۳۲۰) معاصر فارابی است که در زبان لاتینی به نام رازس [*Rhazes*] شناخته شده، و در مغرب‌زمین نیز مانند جهان اسلامی معروفیت و اعتبار دارد.[۲۸] با آنکه وی خود را فیلسوف می‌شمرد و همطراز بزرگترین حکمای قدیم می‌دانست، و با آنکه برای خود جهانشناسی خاصی مبتنی بر پنج اصل ابدی تأسیس کرده بود که مربوط به شرح اسکندرانی کتاب طیماووس است، معاصران وی و نیز نسلهای پس از وی به او بیش از یک فیلسوف، به عنوان پزشک حاذق و دانشمندی نظر می‌کردند.

نظریات فلسفی و دینی او، که از یک طرف اثر افلاطونی و عرفان و از طرف دیگر اثر مانویت در آنها مشهود است، مورد انتقاد سخت مردانی چون فارابی و پس از وی بیرونی[۲۹] قرار گرفته، و عدهٔ کمی از نوشته‌های وی در این موضوعها برجای مانده است. ولی، روش تجربی وی در پزشکی بدان‌گونه که در شاهکار وی کتاب الحاوی (به لاتینی *Continens*) دیده می‌شود و در شیمی بدان گونه که در تألیف کیمیائی وی سرالاسرار[۳۰] مشهود است، نقش مهمی در علوم طبیعی زمان وی داشته، و نیز اثر خود را بر بعضی از جنبه‌های آثار ابن‌سینا، مخصوصاً آنها که به طب و علوم طبیعی مربوط می‌شود، برجای گذاشته است.

در تاریخ کلی فلسفهٔ اسلامی، معمولاً پس از فارابی سخن از ابن‌سینا به میان می‌آید که چهرهٔ برجستهٔ پس از فارابی در این مکتب

است. ولی، فیلسوفان و دانشمندان دیگری نیز در این میان بوده‌اند که از جهت فراهم آوردن زمینهٔ مستقیم برای ابن‌سینا حائز اهمیت می‌باشند. از این جمله‌اند: دانشمندان معتبری چون ابوالوفاء، ابوسهل کوهی، ابن یونس، عبدالجلیل سجزی، بیرونی، اِخوان‌الصفا[۳۱]، و دایرةالمعارف‌نویسانی چون خوارزمی مؤلف مفاتیح العلوم،و ابن ندیم مؤلف فهرست[۳۲]؛ و فیلسوفان و منطقیان برجسته‌ای چون ابوالبرکات بغدادی[۳۳]؛ ابن مسکویه معاصر ابن‌سینا که نوشته‌های اخلاقی وی شهرت فراوان دارد، ابوسلیمان سجستانی و شاگردش ابوحیان توحیدی، و ابوالحسن عامری.

از این گروه سجستانی و عامری، با آنکه در حیات خود و در فلسفهٔ متأخرتر اسلامی تأثیر و شهرت فراوان داشته‌اند، در مغرب زمین ناشناخته مانده‌اند. سجستانی که در قسمت بزرگی از قرن چهارم، ۳۱۰ ه تا ۳۹۰ ه، می‌زیست از شاگردان متی بن یونس و یحیی بن عدی بود، و از زمان فارابی تا زمان ابن‌سینا پیشوایی فلسفه در بغداد با او بود. خانهٔ وی در بغداد محل ملاقات دانشمندان گوناگون بود، و در آنجا بحثهایی صورت می‌گرفت که برجسته‌ترین شاگردان وی، ابوحیان توحیدی، گزارش آنها را در کتاب مقابسات خود آورده است. درواقع بیشتر کتابهای آموزندهٔ توحیدی، مانند اَلاِمتاعُ والمؤانَسة از گفته‌ها و اعتقادات استادش آکنده است. سجستانی بیشتر به منطقی بودن و نیز به کتاب تاریخ فلسفه‌اش، صِوانُ الحِکمه[۳۴] شهرت دارد؛ از این کتاب تنها قطعاتی برجای مانده بود، ولی ابوالحسن بیهقی آن را با تألیف خود تَتمّةُ صِوانِ الحِکمة[۳۵] کامل کرد. نظریات وی دربارهٔ مسائل گوناگون فلسفی به خوبی از مطالعهٔ آثار توحیدی آشکار می‌شود، نیز از چنین مطالعه‌ای معلوم می‌شود که، در روزهای مقدم بر ظهور ابن‌سینا، سجستانی چه اندازه در حیات عقلی بغداد صاحب تأثیر بوده است.

ابوالحسن عامری را (وفات ۳۸۱ ه)، که معاصر سجستانی بود و در سفری به بغداد با او ملاقات کرد، از چند جهت می‌توان مهمترین

فیلسوف در فاصلهٔ زمانی فارابی و ابن‌سینا دانست. در نیشابور به‌دنیا آمد و در نزد ابوزید بلخی درس خواند، و پس از آن با بسیاری از دانشمندان بزرگ زمان خود ملاقات کرد، و حتی در بغداد با فیلسوفان این شهر به مناظره برخاست، و چون این شهر را خوش نداشت چندان در آنجا درنگ نکرد و به زادگاه خود خراسان[۳۶] بازگشت. عامری در صدد آن بود که میان دین و فلسفه توافقی ایجاد کند، و کتابی در دفاع از اسلام و تفوق آن بر دیگر ادیان و روشهای سیاسی نوشت به نام اَلاِعلام بِمَناقِبِ الاسلام. به فلسفهٔ سیاسی ساسانیان به مقدار فلسفهٔ یونانیان علاقه‌مند بود و از آنها تأثیری پذیرفت، و با مطالعهٔ او می‌توان یکی از مجاری انتقال اندیشه‌های ایران قبل از اسلام را مربوط به حکومت و اجتماع به جهان تفکر اسلامی کشف کرد.[۳۷]

بسیاری از تألیفات عامری برجای مانده است. مهمترین آنها کتاب اخلاق اَلسّعادةُ والإسعاد، و کتاب مهم تاریخ فلسفهٔ اَلأَمَدُعَلَی الأَبَد است که حکیمان متأخرتر از آن آگاه بوده‌اند و مخصوصاً ملاصدرا در کتاب اسفار خود چندین بار از آن نام برده است. ظاهراً ملاصدرا نظریهٔ خود را در اتحاد عقل و عاقل و معقول ــ که مخصوصاً ابن‌سینا آن را رد کرده است ــ از عامری گرفته که نخستین فیلسوف جهان اسلام است که در این نظریه بحث کرده و آن را پذیرفته است. کتابهای قدیمی، چون عین الأنباء تألیف ابن ابی اصیبعه از مبادلهٔ نامه‌هایی میان عامری و ابن‌سینا سخن گفته‌اند، ولی این روایت معتبر به نظر نمی‌رسد، چه ابن‌سینا در زمان مرگ عامری تنها یازده سال داشته است. بهتر آن است که گفته شود که عامری یکی از فیلسوفانی است که با نوشته‌های خود و با تربیت کردن شاگردانی ــ که بعضی از آنان چون ابن مسکویه نامدار شدند ــ راه را برای رسیدن مکتب فلاسفه (فیلسوف ـ دانشمندان) به اوج خود در زمان ابن‌سینا هموار ساخته‌اند.

زندگینامهٔ مختصری از ابن‌سینا

ابوعلی سینا، که در جهان غرب به نام اویسنا [*Avicenna*] و به لقب «امیرپزشکان» شناخته شده، به سال ۳۷۰ هـ در بخارا به دنیا آمد.[۳۸] این حکیم که بعدها مؤثرترین چهره در علم و فلسفهٔ جهان اسلامی شد، و القابی مانند شیخ‌الرئیس و حجة‌الحق و شرف‌الملک به او دادند که هنوز هم در مشرق‌زمین به آن القاب شناخته می‌شود، از آغاز کودکی شایستگی عجیبی از خود در امر فراگرفتن علوم نشان می‌داد، خوشبختی دیگرش آن بود که پدرش، که از اسماعیلیان بود، سخت در تعلیم و تربیت او می‌کوشید، و خانهٔ او محل ملاقات دانشمندان دور و نزدیک بود. ابن‌سینا در دهسالگی تمام قرآن و صرف و نحو را آموخته بود، و آنگاه به فراگرفتن منطق و ریاضیات پرداخت. و استاد وی در درس اخیر ابوعبدالله ناتلی بود. چون به سرعت در این موضوعات استادی پیدا کرد، در نزد ابوسهل مسیحی به تعلم طبیعیات و مابعدالطبیعه و پزشکی مشغول شد. در شانزده‌سالگی در همهٔ علوم زمان خود استاد شد، جز در مابعدالطبیعه به آن صورت که در کتاب ارسطو آمده بود، و با آنکه چندبار این کتاب را از سر تا بن مطالعه کرده بود، نمی‌توانست آن را فهم کند. ولی چون به شرح فارابی برآن کتاب دست یافت، مانع از میان رفت، و همهٔ مسائل دشوار آن را نیز دریافت. از این به بعد ابن‌سینا احتیاج به خواندن سطحی نداشت، بلکه لازم بود که فهم خود را از لحاظ عمق افزایش دهد تا آنچه را که تا آن زمان که هیجده سال از عمرش می‌گذشت آموخته بود، بهتر درک کند. نزدیک اواخر عمر خود یک بار به شاگرد مورد توجه خویش، جوزجانی، گفت که در تمام مدت عمر، چیزی بیش از آنچه که در هجده‌سالگی می‌دانسته نیاموخته است.

مهارت ابن‌سینا در علم پزشکی او را مورد محبت فرمانروای محل قرار داده بود. درهای کتابخانهٔ قصر امیر به روی او باز بود، و در دربار موقعیت بسیار خوبی داشت. ولی فشار پریشانی‌های سیاسی در

ماوراءالنهر در نتیجهٔ افزایش قدرت محمود غزنوی، زندگی را بر ابن‌سینا در زادگاهش دشوار ساخته بود، و او ناچار بخارا را به آهنگ جرجانیه ترک گفت، سپس به کلی از آن ناحیه برید و متوجه گرگان شد. در سال ۴۰۳ هـ پس از روبه‌رو شدن با سختیهای زیاد که سبب مرگ چندتن از همراهان وی شد، از ریگزار شمال خراسان عبور کرد. بنابه گفتهٔ منابع معتبر پیش از آنکه به جرجان برسد، و چنانکه آرزو داشت، قابوس‌بن وشمگیر را که حامی نامدار علم و ادب بود ملاقات کند، از صوفی و شاعر شهیر ابوسعید ابوالخیر، دیدن کرد. ولی چون به جرجان رسید، آنکس که چشم برخورداری از حمایت و تربیت او داشت از دنیا رفته بود.

چون از این حادثه دل‌شکسته شد، مدت چندین سال در دهکده‌ای عزلت گزید، و سپس در فاصلهٔ ۴۰۵ هـ و ۴۰۶ هـ به جانب ری به‌راه افتاد. در این هنگام خاندان بویه بر ایران فرمانروایی داشتند، و افرادی از این خاندان در ایالات مختلف حکومت می‌کردند. ابن‌سینا مدتی در دربار فخرالدوله در ری درنگ کرد، و سپس از آنجا به دیدار یکی دیگر از فرمانروایان این خاندان، شمس‌الدوله، به جانب همدان به راه افتاد. این ملاقات به آسانی میسر شد، چه به زودی پس از رسیدن وی به آن شهر او را برای درمان امیر که بیمار شده بود دعوت کردند. شمس‌الدوله تندرست شد، و ابن‌سینا چنان تقربی در نزد وی پیدا کرد که به وزارت رسید، و مدت چندین سال تا مرگ امیر عهده‌دار این وظیفهٔ سنگین بود. پس از آن بخت از وی روی گردانید، و چون از ادامهٔ خدمت در وزارت استنکاف کرد، او را به زندان افکندند، و در زندان از محاصره‌ای از همدان فرصت جست، و ناشناس و با لباس درویشی از آنجا و از همدان گریخت.

چون از گرفتاری همدان آزاد شد، رو به جانب اصفهان کرد که مرکز بزرگی از علم به‌شمار می‌رفت، و سالها بود که آرزوی دیدن آنجا را داشت. در اصفهان طرف توجه علاءالدوله قرار گرفت، و مدت پانزده‌سال

در آن شهر با آسایش خاطر می‌زیست. در این مدت چندین کتاب مهم نوشت، و حتی به فراگرفتن نجوم و ساختن رصدخانه پرداخت. ولی در این مدت نیز آسایش وی بی‌کدورت نبود، چه یک بار اصفهان در معرض حملهٔ مسعود غزنوی، یعنی فرزند سلطان محمود که به سبب وی ابن‌سینا از خانهٔ خود دربه‌در شده بود، قرار گرفت، و در این حمله بعضی از آثار حکیم از میان رفت، چون از وضع ناراضی شده بود و بیماری قولنج نیز آزارش می‌داد، دوباره به همدان بازگشت و به سال ۴۲۸ هـ در آن شهر از دنیا رفت و آرامگاه وی هم‌اکنون در آنجا دیده می‌شود.

به این ترتیب، زندگی کسی که گرفتاریهای سیاسی فراوان پیدا کرده و دشواریهای بسیار دیده بود، به پایان رسید. ابن‌سینا در زندگی نشیب و فراز بسیار دید، و با آنکه روزهای خوش فراوان داشت با روزهای سخت و مایهٔ ناراحتی نیز روبرو شد. غالباً در نزد فرمانروایان به عنوان پزشک خدمت می‌کرد، به همین جهت زندگی اجتماعی پرفعالیتی داشت، و چنانکه دیدیم یک بار مستقیماً عهده‌دار امور حکومت شد. ولی، در عین این اوضاع و احوال، زندگی عقلی پرفعالیتی نیز داشت، گواه بر این امر است شماره و نوع آثاری که تألیف کرده و خصوصیات شاگردانی که در نزد او درس می‌خوانده‌اند. مردی بود که قدرت بدنی فراوان داشت، و شبهای درازی را به شب‌نشینی و خوشگذرانی می‌گذرانید، و پس از خاتمهٔ مهمانی به نوشتن رساله‌ای در علم یا فلسفه می‌پرداخت. نیروی تمرکز فکری او نیز عالی بود و در آن حین که سوار بر اسب در رکاب پادشاه عازم جنگ بود، بعضی از آثار خود را املا می‌کرد تا نویسنده‌ای که در ملازمت داشت آن را بنویسد. مردی که آن اندازه از لحاظ سیاسی و درباری در زندگی دنیا فرو رفته بود، شایستگی این را نیز داشت که اساس فلسفهٔ مکتبی قرون وسطی را بریزد، و میراث بقراطی و جالینوسی را در پزشکی ترکیب کند، و در علم و ادب اسلامی چنان تأثیری کند که هیچ کس پیش یا پس از وی نتوانسته باشد آنگونه تأثیر کند.

مجموعهٔ آثار ابن‌سینا

عدد تألیفات ابن‌سینا که، اگر رساله‌های کوچک و نامه‌ها را نیز به شمار بیاوریم، به ۲۵۰ بالغ می‌شود، تقریباً مشتمل بر همهٔ موضوعاتی است که در قرون وسطی می‌شناخته‌اند.[۳۹] بیشتر این آثار به زبان عربی نوشته شده، و به ندرت در میان آنها تألیف به زبان فارسی هم وجود دارد، مانند دانشنامهٔ علائی[۴۰] که نخستین کتاب فلسفهٔ نوشته شده به زبان فارسی است. روش نویسندگی عربی ابن‌سینا در نخستین آثارش دشوار است و یکدست نیست؛ تنها در مدت اقامت دراز در اصفهان بود که، چون نوشته‌های وی مورد انتقاد کارشناسان در ادبیات قرار گرفت، به تحصیل زبان ادبی عربی پرداخت، و روش نویسندگی او صیقل خورد و کامل شد. کتابهایی که پس از این دوره از زندگی تألیف کرده است، و مخصوصاً الاشارات والتنبیهات گواه بر این تغییر است.

نوشته‌های فلسفی ابن‌سینا مشتمل است بر: شاهکار مشائی وی کتاب شفا (به لاتینی *sufficientia*) که مفصلترین دایرةالمعارف علمی است که در همهٔ زبانها به دست یک نفر نوشته شُده[۴۱]؛ نجات که خلاصهٔ شفاست؛ عیون الحکمة، و آخرین کتاب و شاید شاهکار وی الاشارات و التنبیهات. علاوه‌براین، شمارهٔ فراوانی از رساله‌ها در منطق و علم‌النفس و جهانشناسی و مابعدالطبیعه[۴۲] تألیف کرده است. دیگر از آثار وی آثار «رمزی و تمثیلی و باطنی» او است که نمایندهٔ «فلسفهٔ مشرقی» وی می‌باشد، و از آن جمله است: سه رسالهٔ همنوع حَیّ بن یَقظان و رسالةُ الطّیر و سَلامان و اَبسال، سه فصل آخر اشارات و منطق‌المشرقییّن که جزئی از اثر بزرگتری است که اکنون مفقود است.[۴۳]

در علوم نیز ابن‌سینا رساله‌های کوچک متعددی در مسائل مربوط به طبیعیات، کاینات جو و نظایر اینها، و نیز قسمتهای دیگری مندرج در شفا تألیف کرده است که در آنها بیان کاملی از نظریات وی در زمین‌شناسی و گیاه‌شناسی و جانورشناسی و نیز در علم‌النفس دیده می‌شود؛

علم‌النفس را در فلسفهٔ مشائی ـ برخلاف نظر مکاتب متأخرتر مانند مکتب اشراق ـ شاخه‌ای از طبیعیات یا فلسفهٔ طبیعی تصور می‌کردند. و اما در طب، ابن‌سینا کتاب مشهور خود قانون را تألیف کرد که شاید مؤثرترین کتاب در تاریخ طب باشد، و هنوز هم در مشرق زمین تدریس می‌شود.[۴۴] رسالهٔ طبی دیگر وی اَلأُرْجُوزَةُ فِی الّطب است که اصول طب اسلامی را، برای اینکه به خاطر سپردن آن آسان باشد، به صورت شعر درآورده است؛ و دیگر شمارهٔ فراوانی از رساله‌های فارسی و عربی دربارهٔ بیماریها و داروهای گوناگون.

ابن‌سینا، علاوه بر آثار فلسفی و علمی خود، چندین منظومه به عربی و فارسی نیز دارد، که از میان آنها اَلقصیدةُ العینیّه[۴۵] به حق شهرت فراوان پیدا کرده است. از اینها گذشته، چندین اثر دینی نیز از وی برجای مانده است، که نه‌تنها اختصاص به بحث در موضوعات مخصوص دینی از قبیل بیان معنی جبر و اختیار دارد، بلکه در میان آنها تفاسیری از چند سورهٔ قرآن نیز دیده می‌شود. این دستهٔ اخیر از تألیفات ابن‌سینا اهمیت خاص دارد، چه در همین تفسیرها بود که وی می‌کوشید تا ایجاد سازگاری میان عقل و ایمان را ـ که پیش از وی به دست کندی و فارابی و اخوان‌الصفا آغاز شده بود ـ کامل کند. و همین کار است که توسط خلف وی سهروردی ادامه یافت، و عاقبت درخت این کوششها به دست میرداماد و ملاصدرا به بار نشست. این نوشته‌ها بر حجم مجموعه‌های اصلی بسیار حجیم ابن‌سینا می‌افزاید، و نمایندهٔ غنای مجموعه‌ای از تألیفات است که از علوم مشاهده‌ای و حتی تجربی تا علم وجود، و از ریاضیات تا عرفان و مابعدالطبیعه، و از منطق تا تفسیر کتاب آسمانی همه را شامل می‌شود.

مبحث وجود یا وجودشناسی

الهیات (مابعدالطبیعهٔ) ابن‌سینا مختص به وجودشناسی است، و بحث در

وجود و مشخصات آن، در پژوهشهای مابعدالطبیعهٔ وی نقش عمده را دارد.[۴۶] حقیقت هر شیء، وابستهٔ به وجود آن است، و معرفت شیء در آخر کار همان معرفت به وجود آن و مقام و منزلت آن در مراتب کلی وجود است که همین منزلت تعیین‌کنندهٔ صفات و کیفیات آن می‌باشد. هر چیز در عالم، از آن جهت که هست و وجود دارد، غوطه‌ور در وجود است. ولی خدا، یا وجود محض، که مبدأ و خالق همهٔ چیزهاست، نخستین حلقه در یک سلسلهٔ پیوسته نیست، و بنابر آن، پیوستگی «جوهری» یا «عرضی» با موجودات این جهان ندارد.[۴۷] بلکه خدا بر عالم مقدم است و نسبت به آن جنبهٔ تعالی دارد، همان تصوری است از خداوند که در ادیان وارث دین ابراهیم دیده می‌شود؛ تنها تصور ابن‌سینای مسلمان از خدا چنین نیست، بلکه فیلسوفان یهودی و مسیحی نیز که در تصور خدایی متعالی با مسلمانان شرکت دارند، و مانند ابن‌سینا اصول عقاید یونانی را چنان تغییر صورت داده‌اند که با توحید سازگار درآید، بدین گونه می‌اندیشند.

بحث ابن‌سینا در وجود ـ وجودی که همهٔ اشیاء در آن شریکند بی‌آنکه تنها به صورت یک نوع مشترکی میان آنها درآید ـ برپایهٔ دو تمایز تکیه دارد که مشخص تمام تحقیقات وی در وجود است. یکی تمایز میان ماهیت هرچیز و وجود آن است، و دیگر تمایز میان وجوب و امکان و امتناع.[۴۸] هرگاه کسی دربارهٔ شیئی به تفکر می‌پردازد، در ظرف ذهن خود می‌تواند میان دو جنبهٔ آن شیء تمایز قائل شود: یکی ماهیت آن است یعنی همهٔ آنچه در جواب «ماهی؟» (= آن چیست؟) گفته می‌شود، و دیگر وجود آن است. مثلاً چون شخصی به اسب می‌اندیشد، در ذهن خود می‌تواند میان تصور اسب یا ماهیت آن که هیئت و شکل و رنگ و هر چیز دیگر مندرج در ماهیت آن را شامل می‌شود، باوجود آن اسب در عالم خارجی تفاوتی تشخیص دهد. در ذهن، ماهیت از وجود مستقل است، به این معنی که ممکن است دربارهٔ ماهیت شیئی بیندیشیم و از هیچ جهت به وجود یا عدم وجود آن نظر نداشته باشیم. ولی در عالم خارجی

ماهیت و وجود شیء یکی هستند، دو جزء ترکیب شونده نیستند که هریک واقعیت خارجی مستقلی داشته باشند و چون با هم ترکیب شوند از این ترکیب شیء پدیدار شود، بدان سان که مثلاً از ترکیب آب و آرد خمیر حاصل می‌شود. تنها در ذهن و به وسیلهٔ تحلیل عقلی است که این دو جزء از یکدیگر تشخیص داده می‌شوند و هر کس متوجه می‌شود که هر شیء در دار امکان ماهیتی دارد که بر آن وجودی افزوده شده است.

ابن‌سینا، پس از بیان این تمایز اساسی، این مطلب را تأکید می‌کند که گرچه وجود شیء به ماهیت آن اضافه می‌شود، وجود است که به هر ماهیت حقیقت و واقعیت می‌دهد و بنابرآن وجود اصیل است. ماهیت شیء درواقع چیزی جز حدود وجودی آن نیست که به وسیلهٔ ذهن انتزاع پیدا کرده است. سهروردی و میرداماد چندین قرن پس از ابن‌سینا به مخالفت با این نظر فلسفهٔ اسلامی برخاستند، و برخلاف ابن‌سینا معتقد به اصالت ماهیت نسبت به وجود شدند. هفت قرن پس از ابن‌سینا، ملاصدرا به دفاع از نظر ابن‌سینا قیام کرد، بار دیگر قهرمان تصور اصالت وجود نسبت به ماهیت شد، و بیان تازه‌ای که آورد این بود که وجود هر چیز شکل کاملاً مجزی و متباین نیست، بلکه هر وجودی درجه‌ای از نورانیت وجود محض است؛ به این معنی که در پشت حجاب کثرت ماهیت‌ها و وجودات متباین، وحدت وجود برقرار است.

تقسیمی که ابن‌سینا از وجود کرده، و آن را سه قسم ممتنع و ممکن و واجب دانسته است، با تمایز اساسی میان ماهیت و وجود ارتباط تام دارد. این تقسیم، که مورد قبول فیلسوفان مسلمان پس از ابن‌سینا و نیز مدرسیان لاتینی قرار گرفت، به همین صورت در آثار ارسطو دیده نمی‌شود، و درواقع از ابداعات ابن‌سینا است. این فیلسوف تمام فلسفهٔ خود را برپایهٔ این تقسیم‌بندی سه‌گانه و روابطی که ماهیت و وجود در هریک از حالات نسبت به یکدیگر دارند بنا نهاده است. چون کسی ماهیت شیء را در ذهن در نظر بگیرد، و یقین کند که آن شیء نمی‌تواند به

هیچ طریقی قبول وجود کند، یعنی موجود شود، آن شیء ممتنع است و نمی‌تواند موجود باشد، چنانکه در مورد مبدأ دومی برای جهان که وجودش از لحاظ فلسفهٔ الهی محال است و به تناقض می‌انجامد، چنین است. اگر وجود و عدم وجود برای ماهیت شیئی مساوی باشد ــ یعنی بتواند موجود باشد یا نباشد، و در هردو حال مایهٔ تناقض یا امتناع نشود ــ آن شیء ممکن‌الوجود است، مانند همهٔ مخلوقات این جهان که ممکن است ماهیت آنها وجود پیدا بکند یا معدوم باقی بماند. بالاخره، اگر ماهیت قابل جدایی از وجود نباشد، و عدم وجود آن مایهٔ تناقض یا امر محالی شود، چنان وجودی واجب است. در مورد چنین وجودی ماهیت و وجود یکی است، و چنین موجودی واجب‌الوجود یا خداست که امکان ندارد که نباشد، از آن جهت که ماهیت و وجودش یکی است. وجود او عین ذات (ماهیت) او است و ذات او عین وجود او است.[۴۹] تنها او است که وجودش در خودش است و به خود وجود دارد؛ در همهٔ موجودات دیگر وجود بر ماهیت همچون عرضی افزوده شده و بنابراین همه از ممکناتند.[۵۰] وجود تمام جهان مقامی برتر از مقام امکان ندارد و در هر لحظهٔ از وجود خود نیازمند واجب‌الوجودی است که با افاضهٔ دایمی نور خود بر آن به همه چیز مقام هستی می‌بخشد.

بنابراین، جهان و هرچه در آن است ممکن‌الوجود است و نیازمند واجب‌الوجود. از این گذشته، ممکنات نیز خود بر دو نوعند: ۱) آنها که در عین امکان، بنابر ارادهٔ واجب‌الوجود، ضروری شده‌اند. ۲) آنها که تنها ممکنند بی‌آنکه هیچ وجوب و ضرورتی به آنها تعلق گرفته باشد. دستهٔ اول عبارت است از جواهر مجرد و بسیط عقلی، یا فرشتگان، که «آثار جاودانی» خدا هستند، به این معنی که به وسیلهٔ او ضروری و واجب شده‌اند.

دستهٔ دوم همان مخلوقات این عالم کون و فسادند که اصل «فناپذیری» را با خود همراه دارند و تنها از آن جهت متولد می‌شوند که روزی بمیرند.

ابن‌سینا، علاوه بر این تقسیم ممکنات به «قدیم» و «حادث»، یا دایمی و گذران، ماهیت موجودات را به جوهر و عرض نیز تقسیم کرده و مقولات ارسطویی را به آن صورت که توسط فورفوریس تنظیم یافته، بر ماهیت اشیاء موجود تطبیق داده است. بنابراین تمایز، ماهیتی که وابستهٔ به چیز دیگری باشد ـ مانند رنگ روی دیوار ـ عرض است، و ماهیتی که مستقل باشد ـ مانند خود دیوار ـ جوهر است. مقولهٔ جوهر نیز به ترتیب ذیل به سه قسمت منقسم می‌شود:

۱ـ عقل که کاملاً از ماده و امکان بی‌نیاز است.

۲ـ نفس که در عین بی‌نیازی از ماده، در فعل خود به جسمی نیازمند است.

۳ـ جسم که قسمت‌پذیر است و طول و عرض و عمق دارد.

بنابراین، اجزای جهان که کلاً ممکنند نیز به سه دسته جواهر تقسیم می‌شوند که مراتب گوناگون عالم را تشکیل داده‌اند، و عواملی را به‌وجود می‌آورند که جهان با آنها ساخته شده، و از طریق آنها علوم مختلف جهانی فهم می‌شود.[۵۱]

جهانشناسی و فرشته‌شناسی

ابن‌سینا، با در نظر گرفتن اختلاف اساسی وجودی میان جهان و خدا، به بحث در مسائل مربوط به جهانشناسی و آفرینش جهان پرداخته، و درصدد آن برآمده است که نشان دهد که چگونه کثرت از وحدت بیرون آمده، آن هم وحدتی متعالی که از هر کثرتی پاک و منزه است. در مابعدالطبیعه غرض اساسی ابن‌سینا نشان دادن خاصیت امکانی جهان است، و در جهانشناسی و علم تکوین جهان می‌خواهد پیوستگی را که میان مبدأ و تجلیات آن وجود دارد بیان کند.

عمل خلق، یا تجلی، مستقیماً مربوط به وظیفه و معنای فرشته است، چه فرشته آلتی است که از طریق آن عمل آفرینش انجام می‌شود.

در فلسفهٔ ابن‌سینا، جهانشناسی کاملاً به فرشته‌شناسی متصل است و فرشته، هم در جهانشناسی وهم در سیر و سلوک معنوی و وصول به معرفت، وظیفهٔ دستگیری و نجاتبخشی دارد.[۵۲] ابن‌سینا، با تکیه بر طرح فلوطینی صدورهای متوالی سلسلهٔ مراتب فرشتگان ـ و در عین حال تفسیر آن در پرتو ممکن بودن آنها و احتیاج آنها به واجب‌الوجود ـ در صدد بیان کیفیت آفرینش برمی‌آید، و این قاعده و اصل را به‌کار می‌برد که از واحد یا وحدت، تنها واحد به‌وجود می‌آید (اَلْواحِدُ لایَصدُرُ مِنهُ اِلاّ الْواحِد)، و نیز اینکه آفرینش از طریق تعقل صورت می‌گیرد.[۵۳]

عمل آفرینش، یا بخشیدن وجود، و عمل تعقل همانند یکدیگرند، از آن جهت که تنها از طریق مشاهده و تعقل در درجات بالای حقیقت است که درجات پایین‌تر به وجود می‌آید.[۵۴] از یک واجب‌الوجود که سرچشمهٔ همهٔ چیزهاست، بنابر اصلی که ذکر شد، بیش از یک وجود صادر نمی‌شود، همان وجودی که ابن‌سینا عقل اول می‌نامد و مطابق است با سرسلسلهٔ فرشتگان یا مقرب‌ترین ملائکه. این عقل آنگاه واجب‌الوجود را واجب، و ماهیت خود را نیز از جهت وجوب یافتن توسط واجب‌الوجود واجب، و نفس ماهیت خود را وجود ممکن تعقل می‌کند. به این ترتیب عقل اول دارای سه بعد از معرفت می‌شود که از آنها به ترتیب عقل دوم و نفس فلک اول و جسم فلک اول پیدا می‌شود. عقل دوم که به این ترتیب پیدا شد، به ترتیب مشابهی به تعقل عقل اول مشغول می‌شود، و از آنجا عقل سوم و نفس و جسم فلک دوم پدیدار می‌آید. عمل به همین ترتیب ادامه می‌یابد تا عقل دهم و فلک نهم که فلک قمر است، به‌وجود آید.[۵۵] از این به بعد «جوهر» عالم، دیگر آن اندازه پاکی ندارد که از آن فلک دیگری تولد کند. به همین جهت، از باقیماندهٔ «امکانات جهانی» عالم کون و فساد وجود پیدا می‌کند.

در جهان زیر فلک قمر ـ یعنی جهان متغیری که زندگی خاکی آدمی را احاطه کرده است ـ عقل دهم چند وظیفهٔ اساسی را به انجام

می‌رساند. نه تنها به این عالم وجود می‌بخشد، بلکه همهٔ صورتهایی را پدیدار می‌سازد که در ترکیب با ماده سبب پیدا شدن مخلوقات این ناحیه می‌شود. هنگامی که مخلوقی بناست تکوین یابد، عقل دهم صورتی از خود افاضه می‌کند تا وجود آن را امکان‌پذیر سازد، و چون آن مخلوق از میان برود و نیست شود، عقل دهم آن صورت را باز پس می‌گیرد و به درون خود می‌برد. به همین جهت است که ابن‌سینا این عقل را بخشندهٔ صورتها (وٰاهِبُ الصُّوَرِ) نامیده است. مثلاً، هنگامی که آب منجمد می‌شود و به شکل یخ درمی‌آید، صورت آبی آن را «واهب‌الصور» پس می‌گیرد، و به هیولای آنچه که پیش از این آب بود صورت یخی می‌بخشد تا یخ شود.

عقل دهم همچنین روشن کنندهٔ عقل آدمی نیز هست. آدمی می‌تواند صورتهایی را که ترکیب شدهٔ با ماده می‌بیند، در ذهن خود انتزاع کند، و از طریق اشراقی که از عقل دهم دریافت داشته، آن صورتها را به تراز کلیات بالا برد. بنابراین کلیات در «عقل مجرد» وجود دارند؛ سپس اینها به عالم ماده هبوط می‌کنند تا به شکل صور اجسام مادی درآیند و جزئی می‌شوند و سپس بار دیگر در ذهن آدمیان، از طریق اشراق عقل مجرد فلکی یا فرشته، صعود پیدا می‌کنند و دوباره به تراز کلی می‌رسند. به این ترتیب، عقل دهم نه تنها افزار آفرینش است، بلکه وسیلهٔ اشراق نیز هست و چنانکه پس از این خواهیم دید، وسیلهٔ رسیدن وحی به پیامبران و به شکل محدودتری به اولیا و عارفان است.

به این ترتیب، جهانشناسی ابن‌سینایی اصولاً پیوسته به فرشته‌شناسی است، و از جهانشناسی فلوطینی پیروی می‌کند که البته آن را از زاویهٔ دیگری مورد نظر قرار داده است. چه ابن‌سینا کاملاً از مفهوم اسلامی ارتباط میان خدا و جهان آگاه بود، و پیوسته می‌کوشید تا جنبهٔ امکان مجموعهٔ مخلوقات را در برابر خالق واجب‌الوجود آشکار سازد، و به این ترتیب نسبت به اصلی که از لحاظ اسلامی جنبهٔ اساسی دارد مؤمن

بماند. وی در رسالةُ النیّروزیّة[۵۶]، برای ایجاد توافق میان جهانشناسی خود و نظرهای اسلامی و «مشرقی» گام دیگری برداشته، چه وی پیدایش حلقه‌های مختلف را در سلسلهٔ وجود با حروف الفبای عربی بیان کرده است. کلمات و حروفی که آن کلمات را می‌سازند، در حکمت اسلامی و نیز مکتبهای عرفانی یهودی رمزهای ملموس و فصیح اسماء و صفات الهی و ارباب الانواع اشیاء هستند که از آنها جهان به وجود آمده است. در نتیجه، از لحاظ یهودیان و نیز مسلمانان، که معنویت آنان همانند معنویت سامیان صحراگرد است، علم حروف و ارزش رمزی آنها اهمیت فراوان پیدا کرده است، خواه به صورت قباله در یهودیت باشد، خواه به صورت جفر در اسلام.[۵۷]

در آن رساله، که ابن‌سینا سخت از بعضی مکتبهای رمزی اسلام و نیز بعضی از شاخه‌های مذهب اسماعیلی پیروی نموده، از حساب ابجدی استفاده کرده[۵۸] و الف = ۱ را رمزخالق، ب = ۲ را رمز عقل، ج = ۳ را رمز نفس کلی، و د = ۴ را رمز طبیعت خوانده است. این کوشش برای ایجاد تناظری میان گوهر واقعی جهانشناسی فلسفی و حروف لسان وحی، که از چندین لحاظ به آثار جابربن حیان و اخوان‌الصفا شباهت دارد، در مورد ابن‌سینا دارای اهمیت و معنای خاصی است. نشان می‌دهد که استاد فلسفهٔ مشاء درصدد تأسیس یک «حکمت مشرقی» بوده است مخالف با فلسفهٔ عمومی یونانی، و اینکه وی تنها عنوان پیروی از فلاسفهٔ کهن نداشته است؛ نیز جنبه‌ای از جنبه‌های گوناگون نبوغ ابن‌سینا را آشکار می‌سازد که بسیار شبیه است به «فلسفهٔ مشرقی» که در دوره‌های اخیر عمر خویش قصد انتشار آن را داشته است.

علوم طبیعی و ریاضی

ابن‌سینا در دانشمندی و پزشکی تقریباً همان مقام و بزرگی را داشته است که در فلسفه. در مغرب‌زمین بیشتر او را همچون استادی در پزشکی

می‌شناختند. تصویر او به عنوان «امیر پزشکان» دیوارهای بسیاری از کلیساهای اروپا را تزیین می‌کرد، و دانته، با قراردادن وی در طبقهٔ اول دوزخ یا اعراف در میانِ دوتن از بزرگترین پزشکان دوره‌های باستانی، یعنی بقراط و جالینوس، به شایستگی در تکریم او پرداخت.[۵۹] در مشرق زمین نیز تأثیر وی به عنوان یک پزشک همیشه غلبه داشته و امروز هم زنده است. ابن‌سینا تقریباً به همهٔ شاخه‌های علوم ریاضی و طبیعی و نیز فلسفهٔ علم و شناخت روشهای علم دلبستگی داشت، و از این دو قسمت اخیر در آغاز بحث در فلسفهٔ طبیعی سخن گفته است.[۶۰] رساله‌های مستقل متعددی در موضوعات علمی و پزشکی تألیف کرد، ولی مهمترین آثار وی در این موضوعها کتاب طبی قانون است که گنجینه‌ای از اطلاعات طبی و قرابادینی به‌شمار می‌رود، و کتاب شفاست که در بخش مربوط به فلسفهٔ طبیعی و ریاضیات آن از کاینات جو و معدن‌شناسی و زمین‌شناسی و گیاهشناسی و جانورشناسی و علم‌النفس، و نیز از حساب و هندسه و نجوم و موسیقی بحث کرده است. بعضی از این مواد به صورتی مختصرتر در کتابهای نجات و دانشنامه آمده است.

هنگام بحث در علم طبیعت، ابن‌سینا به هر راهی که برای رسیدن آدمی به معرفت باز است، از استدلال و تفسیر کتابهای مقدس گرفته تا مشاهده و تجربه، اعتماد کرده است. غرض وی آن بود که معرفتی راکه از هر یک از این منابع حاصل می‌شود در طرز نگرش کلی خویش از حقیقت جای دهد، آن هم حقیقتی که برای وی عبارت بود از عالم یا جهان کبیر و انسان یا جهان صغیر و خدا به عنوان منشأ برتر از جهان همهٔ اشیاء که انسان و جهان هردو به او وابسته‌اند، و این انسان و جهان نیز با یکدیگر تناظر و ارتباط طرفینی دارند.[۶۱] از لحاظ طرز تصور وی دربارهٔ هریک از علوم جزئی و خصوصی باید گفت که مخصوصاً در آن می‌کوشید تا روشی منطقی برای ساختن تعریفاتی وابسته به روش تجربی طرح‌ریزی کند، و قیاس ارسطویی را همچون وسیله‌ای برای تحصیل معرفتی قرار

دهد که بیش از آنکه جنبهٔ کلی داشته باشد جنبهٔ جزئی داشته باشد. برای رسیدن به این هدف، وی حد وسط قیاس را که در قیاس ارسطویی علتی است که جنبهٔ عقلی دارد، به علتی تجربی تبدیل کرد، و به این ترتیب قیاس را با علم استقرائی متناسب ساخت.[۶۲] نیز مطلبی که از لحاظ پیشرفتهای بعدی فیزیک قابل توجه است، تفاوتی است که ابن سینا میان کیفیات و صفات درجهٔ اول و درجهٔ دوم قائل شد، و همین است که چون به صورت منظمی توسط گالیله بر تمام طبیعت تطبیق شد، فیزیک جدید را فراهم آورد که در آن تنها جنبه‌های کمیتی طبیعت مورد توجه است. ابن سینا همچنین به نظریهٔ موجی نور معتقد بود؛ و این مطلب در آنجا که از رؤیت و کالبدشناسی چشم گفتگو می‌کند، به خوبی آشکار می‌شود.

استاد مشائیان اسلام دلبستگی و مهارت خاصی در مشاهده و تجربه داشت.[۶۳] این مطلب به صورت خوبی در آثار پزشکی او دیده می‌شود، که غالباً هنگام بحث از تشخیص یک بیماری یا تأثیر داروی خاصی برای درمان کردن آن، از تجربهٔ شخصی خویش نسبت به بیمار سخن می‌گوید. از این گذشته، مشاهدات بالینی او غالباً به دخول در مباحث علم النفسی می‌انجامیده که در نظر وی، مانند پزشکان دیگر اسلامی، ارتباط نزدیکی با پزشکی داشته است. در فیزیک و زمین‌شناسی و کاینات جو و نجوم نیز مشاهده و تجربه، هر دو، را به کار می‌برده است. در بحثی که راجع به سنگها و تشکیل آسمان سنگها کرده، مشاهدهٔ شخصی خویش را آورده و نوشته است که در خوارزم برای تحلیل و گداختن آسمان سنگی کوشیده، و نتیجه‌ای که به دست آورده مشتی خاکستر و چیزی شبیه به فلز گداخته بوده است. هنگام بحث از کاینات جو چندین بار یادآور شده است که چگونه رنگین‌کمانی را در گرمابه یا هنگام آبپاشی باغچه دیده، و آن را با رنگین‌کمانهای بزرگی که در آسمان دیده می‌شود مقایسه کرده است.[۶۴] در علم نجوم در آن هنگام که در اصفهان فراغتی داشت، به آن پرداخت که آلت رصدی بسازد و بعضی

از رصدهای بطلمیوس را مورد انتقاد قرار داد.[۶۵] و در فیزیک مشاهداتی دربارهٔ پرتاب اجسام سنگین و سبک انجام داد و بر نظریهٔ حرکت ارسطویی خرده‌گیری اساسی کرد.

آثار طبی ابن‌سینا اوج یک رشته از نوشته‌ها را نشان می‌دهد که در آنها نظریات مکاتب یونانی و هندی و ایرانی با مواد تازه‌ای که از تجربه‌ها و عملیات خود پزشکان مسلمان فراهم آمده با هم ترکیب شده بود. در میان کسانی که در تألیف پزشکی بر ابن‌سینا مقدم بوده‌اند، باید این کسان را نام برد: ابوالحسن علی بن سهل طبری مؤلف فردوس الحکمة، محمدزکریای رازی نویسندهٔ کتاب الحاوی و کتاب المنصوری، و علی‌بن عباس اهوازی (به لاتینی *Haly Abbas*) مؤلف کاملُ الصِّناعة یا کتاب المَلِکی. قانون ابن‌سینا به مقدار زیاد برپایهٔ آن آثار بنا شده بود، و به علت نظم و کمالی که داشت به عنوان متن اساسی تحصیل طب جانشین آنها شد، مخصوصاً که شرح‌های فراوانی برآن نوشتند و دشواریهای آن را حل کردند؛ مهمترین این شرحها آن است که قطب‌الدین شیرازی نوشته است.[۶۶]

قانون، که بزرگترین اثر پزشکی ابن‌سیناست، شاید برای تحقیق در سهمی که وی در دخالت دادن مشاهده و تجربه در تحصیل علوم طبیعی داشته، بسیار ثمربخش باشد. این اثر به پنج کتاب تقسیم شده، که هریک به نوبه به ابواب و فصولی منقسم شده است. پنج قسمت اصلی آن آنهاست که از مسائل و موضوعات و اصول مهم ذیل بحث می‌کند: شرح بدن انسان و ساختمان آن و مزاج و قوای بدنی؛ بیماریهای بدن و بهداشت و مرگ و نظایر آن؛ ادویهٔ مفرده؛ بیماریهای خاص؛ بیماریهایی که به جای یک عضو تمام بدن را فرا می‌گیرند؛ و بالاخره قرابادین که این بخش آخرین، از لحاظ تجربی ارزش خاص دارد.[۶۷] قانون ترکیبی از نظریات بقراط و جالینوس و ذیوسقوریدس است، ولی در آن مطالبی نیز هست که در منابع یونانی وجود نداشته، مخصوصاً آنچه که مربوط به استعمال داروهای گیاهی برای مداوای بیماریهای گوناگون است.

در قانون بسیاری موضوعات تازه دیده می‌شود که نتیجهٔ تجربیات و استدلالات پزشکی خود ابن‌سیناست، مانند استفادهٔ از بعضی از گیاهان و اکتشاف نیروی گندزدایی الکل و اکتشاف ورمهای مغزی و زخمهای معده.[۶۸] در کالبدشناسی و فیزیولوژی چشم و در نظریهٔ رؤیت که در علم‌النفس یا درکتاب نفس وی آمده، ابن‌سینا معتقد است که نور از خارج به جسم می‌رسد و در عین حال یک «فعل نفسانی» از چشم خارج می‌شود و به جسم می‌رسد[۶۹]، و نظریاتی ابراز داشته که در مردان برجسته‌ای از مغرب زمین، همچون راجر بیکن و رابرت گروستست، تأثیر عظیم کرده است.[۷۰] روی هم رفته، کتاب قانون که هنوز قسمت مهمی از آن مورد مطالعه و تحقیق دقیق قرار نگرفته، تأثیر عمیقی در شرق و غرب داشته و بار دیگر تألیفات پزشکی ابن‌سینا همچون گواه صادقی بر استادی ابن‌سینا در طب باقی مانده و به خوبی نشان می‌دهد که چرا در مدت هزارسال او را به لقب «امیر پزشکان» می‌شناخته‌اند.

شفا جنبه‌های دیگر نبوغ ابن‌سینا را، نه تنها از لحاظ فلسفه بلکه از لحاظ تاریخ طبیعی و فیزیک و ریاضیات نیز، آشکار می‌سازد. در تاریخ طبیعی، ابن‌سینا از آنچه در زمان وی در سه قلمرو حیوان و نبات و معدن (موالید ثلاثه) می‌دانستند سخن گفته است. آن قسمت از شفا که دربارهٔ معدنیات بحث می‌کند، از آن جهت جالب توجه است که در حدود سال ۶۰۰ هجری یا ۱۲۰۰ میلادی توسط آلفردسارشل به عنوان *De Mineralibus* به لاتینی ترجمه شد و در قرون وسطی و دورهٔ رنسانس تأثیر دامنه‌داری داشت.[۷۱] در این اثر ابن‌سینا از معدن‌شناسی و شیمی و نیز از زمین‌شناسی بحث کرده است. به صورت قطعی امکان تبدیل یک فلز را به فلز دیگر طرد کرده، و در عین حال نظریه‌های جهانشناسی وابستهٔ به کیمیا را پذیرفته است. وی همچنین معدنیات را به احجار و مواد قابل ذوب (ذائبات) و کباریت (سولفورها) و املاح تقسیم کرده و از تقسیمات جزء و خواص هر دسته بحث کرده است. در زمین‌شناسی از تشکیل

سنگهای رسوبی و سخت شدن سنگها و تشکیل کوهها در نتیجهٔ فرسایش طبقات نرمتر سنگها و تغییر شکل خشکی به دریا و برعکس و منشاء سنگواره‌ها به عنوان بقایای جانوران دریایی دورانهای گذشته سخن گفته است. در بعضی از موارد به مشاهدات شخصی خویش در سفرهای متعدد در ایران اشاره کرده و اکتشافاتی را نشان داده است که اهمیت فراوانی در تاریخ علم زمین‌شناسی دارد.

در فیزیک، که از آن در شفا و در آثار کوتاهتر بحث کرده، سهم اساسی ابن‌سینا انتقادی است که از نظریهٔ حرکت پرتابی ارسطو کرده که همچون پاشنهٔ اخیلوس نقطهٔ ضعف فلسفهٔ مشائی بوده است. ابن‌سینا در مقابل نظریهٔ ارسطو نظریهٔ یوحنای نحوی را پذیرفته و چنین معتقد بوده است که حرکت پرتابی نیرویی در درون خود دارد، که توسط علتی که آن را به حرکت درآورده در آن نهاده شده، تا آنچه را که مانع حرکت آن در هر جهت خاص است ــ یعنی مقاومت محیط ــ را از بین ببرد.[۷۲] بعلاوه، بنابر نظر ابن‌سینا، و نیز برخلاف نظر یوحنای نحوی این نیرو که وی آن را میل قسری می‌نامد، در خلاء از بین نمی‌رود، بلکه اگر خلئی چنان موجود باشد که جسم بتواند در آن ادامهٔ حرکت دهد، باقی خواهد ماند. ابن‌سینا همچنان درصدد آن بوده است که رابطه‌ای کمی برای این نوع حرکت پیدا کند، و بیان وی این است که چون جسمی با نیرویی به حرکت درآید، سرعت آن با میل قسری یعنی وزن آن نسبت معکوس خواهد داشت، و این که مسافتی که با سرعت ثابت توسط چنین جسم متحرکی طی شود با وزن آن نسبت مستقیم دارد. این نظریه، که توسط معاصر وی ابوالبرکات بغدادی به صورت دقیقتری بیان شده، در فیلسوفان و متکلمان متأخرتر چون فخرالدین رازی و نصیرالدین طوسی به شدت مؤثر افتاده است. در مغرب زمین، نظریهٔ حرکت قسری ابن‌سینا را ابتدا البتروجی اندلسی پذیرفت، و از طریق وی وارد جهان لاتینی شد و در تألیفات پتراولیوی مؤثر افتاد که در آنها تعبیر عربی میل قسری به عبارت لاتینی *Inclinatio*

violenta ترجمه شده است. این عبارت را جان بوریدان به صورت دیگر *impetus impressus* نامگذاری کرد و آن را حاصل ضرب جرم در سرعت، که همان مقدار حرکت فیزیک جدید است، دانست. تعبیر *Impeto* که گالیله به‌کار برده چیز دیگری جز همین مفهوم نیست که توسط یوحنای نحوی و ابن‌سینا به‌وجود آمد، ولی دیگر همان معنایی را که در میان نویسندگان قرون وسطی داشت دارا نبود. برای دانشمندان قرون وسطی میل یا *Impetus* فلاسفهٔ لاتینی علت فاعلی حرکت بود، ولی گالیله آن را وسیلهٔ بیان ریاضی حرکت قرار داد، و با این طرز بیان جدید امکان پیدایش فیزیک جدیدی را با استعمال بعضی از مفاهیم اساسی فلسفهٔ طبیعی قرون وسطایی فراهم ساخت.[۷۳]

اما در شاخه‌های مختلف ریاضیات، کاری که ابن‌سینا کرده، در مقابل کارهای خواجه نصیرالدین طوسی ــ که بیش از همهٔ فلاسفهٔ دیگر اسلامی قابل مقایسهٔ با ابن‌سیناست ــ چندان زیاد نیست. مع‌ذالک، در یکی از شاخه‌های چهارگانهٔ قدیم ریاضیات، یعنی موسیقی، کارهای ارزنده‌ای دارد؛ چه وی به موسیقی نظری و عملی هردو دلبستگی فراوان داشته است.[۷۴] چند کتاب در موسیقی تألیف کرده بود که سه‌تای از آنها برجای مانده، و آنها مباحث موسیقی موجود در شفا و نجات و دانشنامه است. دوتای اول به عربی و سومی به فارسی نوشته شده، و در این یکی نخستین بار اسامی فارسی مقام‌های موسیقی را آورده است. در این آثار ابن‌سینا قدیمترین نوع هماهنگی (هارمونی) نیز «موسیقی مقداری» را وصف کرده که در آن به وسیلهٔ علاماتی زمان و ارتفاع نغمه‌ها نمایش داده می‌شود.[۷۵] ابن‌سینا در نظریه‌های موسیقی خویش به پیروی از فارابی پیش رفته است، این هر دو نفر نوشته‌های خود را برپایهٔ آن موسیقی قرار داده‌اند که در زمان خودشان رایج بوده و تنها ناقل نظریه‌های موسیقی یونانی نبوده‌اند. این که آنان گامهای فیثاغورسی را به‌کار می‌برده‌اند، دلیل آن نیست که تنها پیرو نظریات استادان یونانی بوده‌اند، چه گام پنج

پرده‌ای، مدتها پیش از آنکه ارتباطی با تمدن یونانی برقرار شده باشد، در چین وجود داشته، نیز در آسیای غربی مستقل از هر تأثیر یونانی به‌کار می‌رفته است. ابن‌سینا در آن موسیقی که در زمان وی در ایران رایج بود تحقیق می‌کرد، و نظریهٔ آن را به دست می‌داد، و این همان موسیقی است که همچون دنباله‌ای از موسیقی قدیم تا زمان حاضر در این سرزمین برقرار مانده است.[۷۶] هنگام شنیدن یک دستگاه موسیقی که هم‌اکنون در ایران اجرا می‌شود، گوش همان‌گونه اصواتی را می‌شنود که نظریه‌های موسیقی ابن‌سینا بر روی آنها بنا شده بوده است.

علم‌النفس

علم‌النفس یا معرفةالنفس ابن‌سینا اصولاً مشائی است، از آن جهت که وی می‌کوشد تا قوای نفس را بیاناتی توضیح کند که بسیار نزدیک به بیانات ارسطو و شارحان اسکندرانی او و مخصوصاً اسکندر افرودیسی و ثامیستیوس است. در فلسفهٔ مشائی معرفةالنفس به نیروی محرک یا انگیزنده در اعضای سه قلمرو جماد و نبات و حیوان بستگی دارد، و به این ترتیب در زیر عنوان فلسفهٔ طبیعی واقع می‌شود. همان‌گونه که از واجب‌الوجود و به میانجیگری عقول و نفوس تا عناصر چهارگانه تنزلی حاصل می‌شود، یک ترقی و صعود تدریجی نیز وجود دارد، و آن قوس صعودی وجود است که در نتیجهٔ اختلاط چهارعنصر بر نسبتهای کاملتر حاصل می‌شود.[۷۷] چون عناصر به صورت ترکیبات خالص‌تر با یکدیگر آمیخته شوند، نفوس نباتی و حیوانی و بالاخره ناطقه، از خارج و از طریق اتصال یا نفس عالم به آنها اضافه می‌شود. درواقع هریک از این نفوس را می‌توان همچون قوه‌ای از نفس عالم تصور کرد که در نمایش جهانی در لحظه‌ای معین که اوضاع و احوال مساعد باشد، وارد صحنه می‌شود، و آن وقتی است که عناصر چنان با یکدیگر ترکیب شده باشند که آن قوه را به جانب خود «جذب کنند».

چون موالید سه‌گانه به صورت پله‌های یک نردبان با یکدیگر ارتباط دارند، و هیچ حلقهٔ گمشده‌ای میان آنها نیست، مولود نباتی روی مولود معدنی قرار می‌گیرد، و مولود حیوانی روی مولود نباتی. از این گذشته، عالیترین عضو مولود معدنی شباهت تامی به نازلترین عضو مولود نباتی دارد، و به همین ترتیب، عالیترین نبات شبیه نازلترین حیوان است. در نتیجه، اعضای هر مولود همهٔ قوای مولود دیگری را که در سلسلهٔ وجود در زیر آن قرار گرفته واجد است. نبات، علاوه بر قوای نفس نباتی یا نفس نامیه که عبارت از تغذیه و نمو و تولیدمثل است، «قوای» معدنی را نیز دارد. و حیوان نیز به نوبهٔ خود، علاوه بر ملکات و قوای نفس حیوانی، قوای معدنیات و نباتات را نیز واجد است. قوای نفس حیوانی عبارت است از قوهٔ حرکت که خود مشتمل است از یک طرف بر قوهٔ میل و آرزو که به خشم و شهوت می‌انجامد و قوهٔ حرکت دادن بدن، و از طرف دیگر بر قوهٔ ادراک که عبارت از پنج حس باطنی و پنج حس ظاهری است.[۷۸] حواس باطنی عبارت است از حس مشترک، قوهٔ خیال یا مصوره، قوهٔ متخیله، قوهٔ وهمیه، و قوهٔ حافظه. ابن‌سینا، به پیروی از جالینوس، محل هریک از این قوای پنجگانه را در یکی از قسمتهای دماغ قرار می‌دهد. پنج حس ظاهری عبارت است از لامسه و شامه و ذائقه و سامعه و باصره، که در حیوانات پست به حالت ناقص وجود دارد، و تنها در حیوانات عالی و انسان به حد کمال می‌رسد.

در انسان، قوهٔ تازه‌ای از نفس کلیه یا نفس عالم وارد میدان می‌شود که ابن‌سینا آن را نفس ناطقه یا نفس انسانی می‌نامد. این نفس دو قوه دارد که یکی عملی است و دیگری نظری، و بر نفسهای نباتی و حیوانی افزوده می‌شود. قوهٔ عملی منبع همهٔ حرکات بدن است، و آدمی به‌وسیلهٔ آن زندگی عملی خود را اداره می‌کند. ولی آنچه مایهٔ امتیاز آدمی است همان قوهٔ نظری نفس ناطقه است. ابن‌سینا، به تبعیت از کندی و فارابی، قوهٔ نظری نفس ناطقه یا عقل را به چهار درجه یا حالت تقسیم می‌کند.

پایین‌ترین درجهٔ آن عقل هیولانی است که قدرت و امکان موهوب برای کسب علم است و همهٔ افراد بشر آن را دارند. پس از آن، چون آدمی اصول اساسی معرفت و اندیشهٔ صحیح را بیاموزد، به درجهٔ عقل بالملکه می‌رسد، و چون گامی پیشتر رود و قابلیت آن را پیدا کند که خود به معرفت برسد و فعالیت عقلی خویش را به راه بیندازد، به درجهٔ عقل بالفعل می‌رسد. در آخر کار، آخرین مرحله‌ای که آدمی به آن می‌تواند برسد ـ گذشته از پیامبران که در نتیجهٔ کمال کلی طبعشان از حالت خاصی برخوردارند ـ درجهٔ عقل بالمستفاد است که در آن مرحله جهان هستی در درون آدمی حالت تحقق پیدا می‌کند و انسان نسخه‌ای از جهان معقول می‌شود. در بالای این درجات و ترازهای عقل، عقل کلی یا عقل فعال قرار گرفته است، و آن عقلی است که به میانجیگری آن هر معرفتی از طریق اشراق دریافت می‌شود، و عقل آدمی در درجهٔ متعالی خود با آن متحد می‌گردد.

با آنکه ابن‌سینا در تقسیم‌بندی عقل از نظر مشائیان پیروی کرده است، از این لحاظ که در فناناپذیری نفوس فردی و فسادناپذیری و غیرمادی بودن آنها اصرار می‌ورزد، و درجهٔ نفس را هنگام اسارت در زندان حواس درجهٔ پست‌تری می‌داند، با آنان اختلاف دارد. وی در «فلسفهٔ باطنی»، و نیز در بعضی از منظومه‌های زیبای خود، مکرر در مکرر از اینکه منزلگاه نخستین نفس در آسمان است و لازم است که به یاد این منزلگاه رفیع باشد، سخن گفته است. در این آثار، وی دیگر فیلسوفی مشائی نیست که به قوای نفس توجهی داشته باشد، و مانند افلاطونیان و اشراقیان متأخرتر، پزشکی روحانی می‌شود که درصدد درمان کردن بیماریهای غفلت و فراموشی نفس است و می‌خواهد آن را از وضع رقتبار زمینی و خاکی نجاتِ دهد. در هیچ جا این منظور ابن‌سینا و این طرز تصور معرفة‌النفسی وی بهتر از قصیدهٔ عینیهٔ وی آشکار نمی‌شود، و ما ترجمهٔ چند بیتی از پایان آن را در اینجا می‌آوریم:

پس از چه سبب (نفس) از مقام شامخ و عالی خود
به قعر حضیض پست فرود آورده شد؟
اگر خدا به حکمتی آن را فرود آورد،
که راز آن بر خردمند فرزانه پوشیده است،
و از این هبوط گزیری نبود
تا بتواند آنچه راکه نمی‌شنید بشنود،
و بر هر سر پنهانی از دو جهان آگاه شود،
زمانه چندان راهش بزد
که طلوع نکرده غروب کرد.
همچون برقی بود که بر منزلگاه نخستین جست،
و دردم چنان درپیچید که گویی هرگز ندرخشیده بود.[۷۹]

دین و وحی

ابن‌سینا مسلمان متدینی بود و عمق طبیعت دینی وی، گذشته از اشعار و تفسیر قرآن وی، در آثار فلسفی او نیز آشکار است، که در هرجا کوشیده است نظریات مختلف را با طرز نگرش اسلامی سازگار کند، و در بسیاری از عقاید فلسفی که اظهار کرده، دین اسلام الهامبخش وی بوده است.[۸۰] از اینکه بعضی از متکلمان و فقهای قشری نسبت بیدینی به او می‌دادند بسیار ناراحت می‌شد. یک رباعی به وی منسوب است که برای دفاع از دینداری خود در مقابل چنان متعصبان خشک چنین گفته است:

کفر چو منی گزاف و آسان نبود،
محکمتر از ایمان من ایمان نبود.
در دهر چون من یکی و آن هم کافر؟!
پس در همه دهر یک مسلمان نبود.[۸۱]

هروقت که برای ابن‌سینا در حل مسائل علمی و فلسفی دشواری پیش

می‌آمد، به مسجدی روی می‌آورد و به نمازخواندن و دعاکردن می‌پرداخت، و چندین رساله در فواید نماز و انجام فرایض روزانه و زیارت قبور اولیا و نظایر اینها نوشته است.[۸۲] وی این اعمال دینی را از آن جهت سودمند می‌دانست که به نظرکلی وی، میان مراتب گوناگون واقعیت و بالخاصه میان نفوس آدمیان و خدا و نفوس فلکی، محبت و تجاوب و همدمیی موجود است که با عبادتهای وارد در ادیان مختلف تقویت می‌شود. محبتی که سراسر جهان را فرا می‌گیرد و به اعمال عبادتی معنی می‌بخشد، نتیجهٔ عشقی است که در رگهای عالم جریان دارد و قوهٔ محرکه و علت وجود جهان آفرینش است. این عشق نیز به نوبهٔ خود از عشق به خدا سرچشمه می‌گیرد که عالیترین مرکز تعلق عشق و عالیترین سرچشمهٔ عشق است. ابن‌سینا در رسالةٌ فی‌العشق خود چنین نوشته است:

> وجودی که چندان رفیع است که در تحت فرمان در نمی‌آید، از آن جهت که غایت خیر است، غایت در معشوقیت است، و غایت عاشقیت آن همان غایت معشوقیت است، مقصودم ذات مقدس متعالی حق تعالی است. چه خیر به خیر عشق می‌ورزد، و این عشق ورزی از طریق رسیدن به آن و دریافت آن است؛ و از آنجا که خیر اول بالفعل پیوسته مدرک ذات خویش است، بنابراین عشقش نسبت به خود کاملترین و تمامترین عشق است. و چون میان صفات الهی تمایز ذاتی در ذات او وجود ندارد، در خیر محض عشق آشکارا ذات و وجود هر دو است.
>
> بنابراین، در همهٔ موجودات، یا این است که وجود آنها به سبب عشقی است که در آنهاست، و یا این‌که وجود بعینه همان عشق است. از اینجا آشکار می‌شود که هویتها (موجودات) از عشق تهی نیستند، و این همان چیزی است که غرض ما آشکارکردن آن بود.[۸۳]

در فلسفهٔ دینی ابن‌سینا، نظریهٔ وی در نبوت جالب توجه خاص است، چون در آن کوشیده است تا یک نظریهٔ فلسفی موافق با تعلیمات قرآن طرح بریزد که در عین حال با نظر کلی وی دربارهٔ جهان سازگار باشد.[۸۴] وی به این ترتیب وجدان و آگاهی انبیاء و وحیی را که به پیغمبران می‌رسد، به تقسیمات چهارگانهٔ خویش از عقل و اشراق یافتن آن از عقل فعال که همان جبرئیل و فرشتهٔ مبلغ وحی است ارتباط می‌دهد مرتبهٔ وجدان و عقل انبیاء درجهٔ کمال حالتی است که همهٔ قوا و استعدادهای بشری در آن به حد کمال رسیده باشد. پیغمبر مخصوصاً واجد سه شرط اساسی است: روشنی و صفای عقل، کمال تخیل، و قدرت اینکه در مادهٔ خارجی چنان تأثیر کند که در خدمت و اطاعت او درآید، همان‌گونه که بدنهای مردمان در تحت اراده و فرمان آنهاست. اگر همهٔ این شرایط صورت‌پذیر شود، آنگاه پیغمبر به درجهٔ آگاهی نبوت می‌رسد و دارای «عقلی قدسی» می‌شود که هر معرفتی را، ناگهانی و بی‌واسطه و بدون تعلیم یافتن قبلی بشری، از عقل فعال دریافت کند، و به این ترتیب بر همه چیز در گذشته و حال و آینده آگاه شود.

از این گذشته، نه تنها عقل پیغمبر به‌وسیلهٔ عقل دهم اشراق می‌شود بلکه قدرت تخیل وی نیز چنان اشراق می‌شود که آنچه به صورت مجرد و کلی در عقل خویش تصور می‌کند، در متخیلهٔ وی صورت مجسم و جزئی و محسوس و ملفوظ پیدا می‌کند. رسالت وی نیز به همین ترتیب دو جنبه دارد، که یکی نظری است و دیگری عملی. اولی نفس آدمی را، از طریق تعلیم اصول ایمان به وجود خدا و حقیقت وحی و نبوت و جهان دیگر، به طرف سعادت ابدی رهنمونی می‌کند، و دومی جنبه‌های عملی دین یعنی آداب و شعایری را که مؤمن باید به انجام برساند تعلیم می‌دهد. به این ترتیب پیغمبر از حکما و اولیا تمایز پیدا می‌کند، از آن جهت که اولا دریافت معرفت وی از عقل الهی کامل و تمام است و در حکما و اولیا این دریافت جزئی است، و ثانیاً اینکه پیغمبر

قانون و شریعت با خود می‌آورد و زندگی مردمان و اجتماعات را اداره می‌کند، درصورتی که حکما و اولیا درصدد یافتن معرفت و کمال باطنی هستند و وظیفهٔ آوردن شریعت ندارند. به همین جهت حکما و اولیا، در عین آنکه خود از اکثریت مردمان که دارای موهبت پیغمبری نیستند برتر و ارزنده‌ترند، در تحت فرمان پیغمبران قرار می‌گیرند.

فلسفهٔ باطنی

پیش از آنکه این بحث خلاصه دربارهٔ ابن‌سینا را به پایان برسانیم، باید جنبهٔ دیگر از نبوغ چند جانبهٔ وی را مورد ملاحظه قرار دهیم. استاد فلسفهٔ مشائی اسلامی، در اواخر عمر خود کتابی تألیف کرد به نام منطق‌المشرقیین که خود مقدمهٔ کتاب کلیتری بوده است.[۸۵] وی در آن کتاب نوشته است که تألیفات مشائی مشهور وی، شفا و نجات، تنها نوشته‌های سطحی هستند که برای عامهٔ مردم نوشته شده و پس از آن می‌گوید که باید «فلسفهٔ مشرقی» را بیان کند که آن را مخصوص برگزیدگان و خواص می‌داند، و به همین جهت آن را «علم خواص» نامیده است. بدبختانه باقی آن کتاب مفقود شده، و به همین جهت نمی‌توان گفت که مقصود ابن‌سینا از این مقدمهٔ شورانگیز چه بوده است.

باوجود این، چون به مجموعهٔ آثار ابن‌سینا نظر کنیم، در آنها تألیفاتی می‌بینیم که با نوشته‌های مشائی وی تفاوت دارد، و نشانهٔ آن است که اینها پاره‌هایی از همان «فلسفهٔ مشرقی» او می‌باشد، که بنابر آن مقدمه درصدد بیان و توضیح آن بوده است. در این دسته از نوشته‌ها، علاوه‌بر منطق‌المشرقیین، سه فصل اخیر آخرین تألیف وی، الاشارات و التنبیهات، که در آن بهترین بیان از عقاید اساسی تصوف آمده، و نیز رسالة فی‌العشق که در آن بعضی از اشعار و مراثی وی آمده، بالاخره سه داستان تمثیلی حی‌بن یقظان و رسالة‌الطیر و سلامان و ابسال قرار می‌گیرد.[۸۶] با مطالعهٔ این آثار بعضی از جنبه‌های برجستهٔ «فلسفهٔ باطنی» ابن‌سینا آشکار می‌شود. بالخاصه در

داستانهای تمثیلی، مشرق در معنی رمزی خود عالم نور یا صور محض است و مغرب عالم سایه (ظل) و ماده. نفس آدمی همچون اسیری در تاریکی ماده زندانی است، و باید خود را آزاد کند تا بتواند به عالم نوری که آدمی از آنجا هبوط کرده است برسد. ولی برای آنکه از تنگنا خارج شود و از تبعیدگاه «مغربی» خلاصی یابد، محتاج راهنمایی است که وی را در این جهان رهبری کند و به رستگاری نهایی برساند.

در چنین چشم‌اندازی جهان برای سالک و مرید حکم تجربهٔ مستقیمی را پیدا می‌کند و از اینکه صورتبندی نظری باشد خارج می‌شود. با مرید به زبان رموز سخن می‌گوید و پیغامی بسیار پرمعنی را به وی می‌رساند که جنبهٔ حیاتی و مماتی دارد و به سعادت نهایی نفس وی مربوط می‌شود. به این ترتیب جهان حالت درونی پیدا می‌کند، و زبان مجرد و عقلانی فلاسفهٔ مشائی به زبانی انضمامی و رمزی تغییرشکل می‌دهد. سالک از راهنمای خود، که بسیاری از مؤلفان متأخر شیعه، این راهنما را حضرت علی‌بن ابی‌طالب یا مهدی ـ علیهماالسلام ـ می‌دانستند، می‌آموزد که ساختمان نهانی جهان چگونه است، و اگر بخواهد سفر خود را به آن و ماورای آن ادامه دهد چه خطرهایی در راه است. پس از آن وی مواجههٔ با خطر را می‌پذیرد و سفر خود را در کوهها و دره‌های جهانی ادامه می‌دهد تا بالاخره از جهان تجلیات صوری بیرون رود، و در پایان با مرگ روبه‌رو شود که رمز تولد در حیات روحانی دیگری است، و معلوم می‌دارد که این تعالی روحانی دیگر در جهت عکس صورت‌پذیر نخواهد شد. آن کس که زندان جهان را ترک کرده است بار دیگر در آن زندانی نخواهد شد.

در این نوشته‌ها که جهان با تعبیری مصور شده که غالباً جنبهٔ عالی شاعرانه دارد، ابن‌سینا به وظیفهٔ فرشتگان همچون راهنمایان بشری و نیروهای گردانندهٔ جهان فراوان تکیه کرده است. فرشته‌شناسی از اصول «فلسفهٔ مشرقی» ابن‌سینا است، چنانکه در فلسفهٔ اشراقیان نیز که نظریات

ایشان با این جنبه از فلسفهٔ ابن‌سینا بسیار نزدیک است، فرشته‌شناسی قسمت مرکزی را تشکیل می‌دهد. آسمانها پر است از فرشتگان گوناگونی که متناظر با عقول و نفوسند. نیز، عقل آدمی در جستجوی تعالی روحی خود توسط فرشته اشراق می‌شود، بدان صورت که فرشته راهنمای خصوصی او می‌شود، و به صورت سن برنار و بئاتریس در کمدی الهی برای او درمی‌آید. ابن‌سینا اصول عقاید فلسفهٔ مشائی را منکر نمی‌شود، بلکه آنها را به شکلی دیگر تعبیر می‌کند، بدان سان که عالم عقلانی ارسطوئیان به صورت معبدی جهانی درمی‌آید که در آن هر رمز و تمثیلی به طریقی واقعی و بی‌واسطه به آدمی مربوط می‌شود و در تعالی روحانی و وصول او به حقیقت وظیفه‌ای انجام می‌دهد. به این ترتیب، ابن‌سینا به «فلسفه‌ای مشرقی» دست یافت که ـ گرچه مورد توجه مفسران غربی وی قرار نگرفت ـ در جهان اسلامی اهمیت فراوان داشت و مقدمهٔ حکمت اشراقی بود، که یک قرن و نیم پس از زمان ابن‌سینا به دست سهروردی تأسیس یافت.

مکتب ابن‌سینا

همان‌گونه که در آغاز این فصل اشاره شد، ابن‌سینا نقش فرشتهٔ نگهبان یا ملک حافظ را در علم و ادب اسلامی داشته، و هر وقت و هرجا که پیشرفتی در یکی از شاخه‌های علم و فلسفه در جهان اسلامی پیدا شده اثری از وی در آن پیشرفت دیده می‌شود. یکی از شاگردان برجستهٔ مستقیم او، که در سراسر زندگی با وی بوده، و زندگینامهٔ استاد را که خود املاکرده او نوشته، و بعضی از آثار ناتمام ابن‌سینا را تمام کرده، ابوعبید جوزجانی است؛ و دیگر ابوالحسن بهمنیار مؤلف اثر فلسفی مهم کتابُ التّحصیل [۸۷] و نیز کتابُ الحُجّة است؛ دیگر ابن‌زیله است که تفسیری بر حیّ‌بن یَقظان نوشته و شفا را تلخیص کرده است؛ دیگر ابوعبدالله معصومی مؤلف کتاب فی اِثباتُ المُفارِقات است که دانشمندترین شاگرد استاد بوده و

از استاد خود اجازه گرفته بود که جواب سؤالاتی را که بیرونی از ابن‌سینا کرده بود وی بنویسد.

گذشته ازاین شاگردان مستقیم، ابن‌سینا اثر خود را بر هریک از چهره‌های برجستهٔ قرن پس از خود باقی گذاشته است: عمر خیام شاعر و ریاضیدان بینظیری که شکاکی ظاهری و صوری وی که مبتنی بر یقین عرفانی بوده و آن را علاج دینداری غلط و تعصب‌آمیز می‌دانسته ــ و بسیاری از خوانندگان دربارهٔ وی دچار اشتباه شده و شک وی را با نداشتن یقین و گرفتار شدن به شک در اساس و اصول که از خصوصیات افکار جدید است یکی دانسته‌اند ــ احترام خاصی برای ابن‌سینا قائل بوده و حتی یکی از رساله‌های او را به فارسی ترجمه کرده است.[۸۸] از این گذشته، ناصرخسرو، بزرگترین فیلسوف اسماعیلی که آثار فلسفی و دینی چندی به زبان فارسی نوشته، در تحت نفوذ افکار ابن‌سینا بوده است.[۸۹] و حتی ریاضیدان و عالم علم مناظر و مرایایی چون ابن‌هیثم (به لاتینی *Albazen*) از نوشته‌های ابن‌سینا استفاده کرده است.

در قرنهای بعد ابن‌سینا مورد انتقاد سخت غزالی و فخرالدین رازی و نیز فیلسوفان اندلسی و مخصوصاً ابن‌رشد قرار گرفته است. ولی یکی از بزرگترین نوابغ جهان اسلامی، خواجه نصیرالدین طوسی، به دفاع از وی پرداخت و دوباره فلسفهٔ ابن‌سینا را رواج داد و به رد کردن براهین مخالفان وی برخاست. شرحی استادانه بر اشارات نوشت و از نو تعلیمات ابن‌سینا را زنده کرد.[۹۰] پس از وی، تعلیمات ابن‌سینا به صورت مکتب خاص مشائی درآمد که تا امروز هم در ایران تدریس می‌شود. افضل‌الدین کاشانی، رساله‌های متعددی به زبان فارسی و با اسلوبی بسیار شیرین در شرح اصول فلسفهٔ ابن‌سینا نگاشته است.[۹۱] شاگرد نصیرالدین، قطب‌الدین شیرازی، بزرگترین دایرةالمعارف فارسی به نام دُرَّةُالتاج را تألیف کرده است که از بعضی جهات به کتاب شفا شباهت دارد. همکار نصیرالدین در رصدخانهٔ مراغه، دبیران کاتبی قزوینی، اثری از خود

برجای گذاشته است به نام حکمةُ العَین که آن نیز بیشتر بر تعلیمات ابن‌سینا بنا شده است.[۹۲] یک قرن بعد قطب‌الدین رازی کتاب محاکمات خود را تألیف کرده و در آن کوشیده است که ارزش نسبی هریک از دو شرح نصیرالدین طوسی و فخرالدین رازی را بر کتاب اشارات بسنجد. به این ترتیب میراث ابن‌سینایی از نسلی به نسل دیگر انتقال یافت تا به دورهٔ سلاطین صفوی رسید، و در این قرنها کتابهای چندی توسط فیلسوفانی چون صدرالدین دشتکی و غیاث‌الدین منصور شیرازی و جلال‌الدین دوانی تألیف شد که در همهٔ آنها اثر اندیشهٔ ابن‌سینا دیده می‌شود. نیز در این دوره اثیرالدین ابهری اثر خود کتابُ الهِدایة را تألیف کرد که شرحهای حسین میبدی و ملاصدرا برآن یکی از دو سه متنی است که برای تحصیل فلسفهٔ مشاء در ایران و هند تا به امروز تدریس می‌شود.

با تجدید حیات عقلی و هنری که در دورهٔ صفویه صورت گرفت، فلسفهٔ ابن‌سینا نیز مورد توجه خاص چهره‌های برجسته‌ای در فلسفه واقع شد که از آن جمله‌اند: میرداماد که کوشید تا فلسفهٔ ابن‌سینا را به روش اشراقی تفسیر کند؛ سیداحمد علوی که شرح مفصلی بر شفا نوشت؛ و ملاصدرا که فلسفهٔ ابن‌سینا را یکی از ارکان دستگاه فلسفی پردامنهٔ خود قرار داد. سنت ادامهٔ فلسفهٔ ابن‌سینا پس از اینان توسط مردان برجستهٔ دیگری زنده نگاه داشته شده است: عبدالرزاق لاهیجی، شاگرد ملاصدرا، در کتابهای گوهرمراد و شوارق خود از راهی رفته است که در آن فلسفهٔ مشائی با علم کلام درهم آمیخته است. نمایندهٔ این مکتب در زمان حاضر میرزا صالح حائری مازندرانی است که حکمت بوعلی وی[۹۳] کاملترین تحقیق دوره‌های اخیر در مابعدالطبیعهٔ ابن‌سینا از لحاظ مشائی به شمار می‌رود.

در مغرب‌زمین نیز میراث ابن‌سینا مدت درازی دوام کرد، ولی البته تأثیر ابن‌سینا در مغرب‌زمین به اندازهٔ تأثیر ابن‌رشد مشهود نبوده است که مکرر با شوق و شور بیشتری هم در معرض حمله قرارگرفته و هم از آن

دفاع شده. در قرن دوازدهم میلادی، ترجمهٔ بعضی از آثار ابن‌سینا به زبان لاتینی آغاز شد، که از آن جمله است زندگینامهٔ ابن‌سینا تألیف خودش و نگارش جوزجانی، قسمتهایی از منطق و طبیعیات و نیز تمام الهیات شفا. اغلب این ترجمه‌ها در مکتب طلیطله و مخصوصاً به سرپرستی دومینیکوس گوندیسالووس صورت گرفت، ولی بعضی از آن آثار نیز توسط یوآنس هیسپالنسیس یا ابن داوود (به لاتینی *Avendeuth*) ترجمه شد که به عنوان مترجم آثار ابن‌سینا شهرت یافته است.[۹۴] درپی این ترجمه‌های ابتدایی ترجمه‌های دیگری از قسمتهایی از شفا و نجات صورت گرفت. نیز کتاب قانون در نیمهٔ دوم قرن ششم هجری مطابق با قرن دوازدهم میلادی به دست ژرارد کرمونایی ترجمه شد، و در قرن پس از آن بلز الارجوزة فی‌الطب را به لاتینی درآورد. علاقه به آثار ابن‌سینا و ترجمهٔ آنها در سراسر قرون وسطی ادامه یافت و حتی به دورهٔ رنسانس نیز رسید، و با آنکه در این دوره عکس‌العملهایی در مقابل اسلام و کوشش‌هایی برای «پاک کردن» زبان از کلمات عربی پیدا شده بود، دانشمند ایتالیایی آندرآ آلپاگو چند اثر از ابن‌سینا و ابن رشد را از نو به لاتینی ترجمه کرد.[۹۵]

نظریات علمی و فلسفی ابن‌سینا از قرن دوازدهم میلادی به بعد در مراکز علمی اروپا تأثیر داشته و شهرهای سالرنو و مونپلیه بیشتر از پزشکی ابن‌سینا، و پاریس و اکسفورد بیشتر از فلسفهٔ او تأثیر پذیرفته است. نخستین کسی که بیش از همه در تحت نفوذ ابن‌سینا قرار گرفته، مترجم او گوندیسالووس بوده است. هم‌اکنون رساله‌ای لاتینی به‌نام *De causis Primis et secundis et de fluxu qui consequitur eas* منسوب به ابن‌سینا و نه از او، و یک کتاب عرفانی دربارهٔ سفر نفس به جهان دیگر موجود است.[۹۶] که هردوتای آنها جنبهٔ ابن‌سینایی عمیق دارد و به آن مکتبی متعلق است که ر.دو وو *R. De V aux* آن را «ابن‌سینا یپگری لاتینی» نامیده است.[۹۷]

نیز تأثیر ابن‌سینا به‌وضوح در نوشته‌های ویلیام اوورنیی و راجر بیکن مشهود است که او را بر ابن‌رشد ترجیح می‌داده‌اند؛ و همچنین است تأثیر او در آلبرتوس ماگنوس و در سن توما که برهان سوم وی برای اثبات خدا اصولاً از ابن‌سیناست، و نیز در پتر اسپانیایی که بعدها به نام جان بیست‌ویکم به مقام پاپی رسید. آثار فلسفی و مخصوصاً علمی ابن‌سینا در پیدایش نظریه‌های مردانی چون رابرت گروستست مؤثر افتاد و در قرن چهاردهم میلادی «نقطهٔ عزیمت علم الهی» و دنس سکوتوس شد که با دستگاه علم کلام سن‌توما از در معارضه درآمد. در پزشکی نیز سایهٔ ابن‌سینا بر همه‌جا گسترده بود، و پاراکلسوس که در قرن شانزدهم میلادی مکتب فکری خویش را برقرار کرد، و در صدد آن برآمد که پزشکی میراثی و سنتی و اساطین آن را براندازد، به عنوان نموداری از این طرز فکر آثار ابن‌سینا و جالینوس را در کنار یکدیگر به‌دست آتش سپرد. روی هم رفته، ابن‌سینا تقریباً در همهٔ محافل فکری قرون وسطایی مؤثر بود، و با آنکه هیچ مکتب معروفی به صورت کامل و یکپارچه از او پیروی نمی‌کرده، تقریباً در همهٔ مکتبها از لحاظ علمی یا فلسفی سهمی داشته است.[۹۸]

علیرغم آنکه وجود یک «مکتب ابن‌سینایی» اصیل در معرض شک قرار گرفته است، پژوهشهای اتین ژیلسون آشکارا ثابت کرده است که یک «مکتب اگوستینی ابن‌سینایی شده» وجود داشته است که شاید نمایندهٔ برجستهٔ آن گییوم اوورنیی بوده باشد. در قرن دوازدهم میلادی مجموعهٔ آثار ابن‌سینا یک جهانشناسی الهی دردسترس جهان مغرب زمین قرار داده، و حتی سبب شده بود که فرشته‌شناسی دیونی سیوسی که مدتها شناختهٔ غریبان بود، بتواند در پرتو یک جهانشناسی جدید تفسیر و تعبیر شود. ولی «اوگوستینی شدن» تدریجی عقاید ابن‌سینا به از بین رفتن آن جهانشناسی و علم تکوین جهان انجامید که شیخ‌الرئیس سبب پیدایش آن شده بود و همان است که شاید بتوان گفت بادوامترین جنبهٔ

تعلیمات وی را در مشرق زمین تشکیل می‌دهد. «اوگوستینیان ابن‌سینایی شده» در صدد آن برآمدند که فرشتهٔ اشراقی ابن‌سینا را با خود خدا یکی بدانند و به‌تدریج ضرورت وجود فرشته را در جهان برانداختند. خرده‌گیریهای گییوم اوورنیی و دیگران از چنین نظرها بیش از همه بر ضد فرشته‌شناسی و نقش آن در جهانشناسی و مسألهٔ اداراک و معرفت بوده است.[۹۹] با انقراض فرشته‌شناسی، جهان از موجودات روحانی نگاهدارندهٔ آن «خالی شد» و رنگ مادی و دنیوی پیدا کرد، و به این ترتیب زمینه برای انقلاب کوپرنیکی فراهم آمد[۱۰۰]، و در نتیجهٔ آن جهان رفته‌رفته خصوصیت روحانی خود را از دست داد، و بالاخره در قرن هفدهم میلادی نه تنها جهانشناسی به معنی قدیمی و متداول بلکه واقعیت خود فلک نیز از میان رفت.[۱۰۱]

تضاد طرز پذیرش انتقادآمیز از ابن‌سینا در مغرب زمین با طرز پذیرش از وی در مشرق زمین، هم جالب توجه و هم حایز اهمیت است. در مغرب زمین آنچه از وی به سختی مورد انتقاد قرار گرفته، فرشته‌شناسی و جهانشناسی و اعتقاد به ادراک و معرفت مبتنی بر اشراق و عرفان او بوده، و به جنبهٔ صرفاً استدلالی فلسفه و آثار علمی و پزشکی او ارزش نهاده و آنها را پذیرفته‌اند. در مشرق زمین، مکتب کوچکی همهٔ فلسفهٔ او را تا زمان حاضر زنده نگاه داشته، و نظریه‌های پزشکی وی هنوز در بسیاری از جاها مورد عمل قرار می‌گیرد. ولی آنچه از فلسفهٔ ابن‌سینا بیشتر در مشرق زمین مورد توجه قرار گرفته و اهمیت فراوان داشته است، جنبهٔ «رمزی و باطنی» یا «فلسفهٔ مشرقی» او بوده است. جهانشناسی متکی بر فرشته‌شناسی او است که توسط سهروردی کامل شد و از قالب صرفاً استدلالی و منطقی که در ابتدا در آن ریخته شده بود بیرون آمد، و جزء مکملی از بعضی از مکتبهای تصوف شد. مانند گوهر گرانبهایی که در نور بدرخشد. جهان‌شناسی زیبای ابن‌سینا در پرتو عرفان اسلامی بدرخشید و نوری پراکند که در سراسر جهان اسلامی در هرجا که عقاید

عرفانی و اشراقی نفوذ کرده بود وارد شد. و نظریهٔ ادراک و معرفت از طریق اشراق شدن عقل بشری به میانجیگری فرشته، در قرنهای بعد به صورت تأیید حقیقت عرفان که همیشه در اسلام عالی‌ترین شکل معرفت بوده است تعبیر شد.[۱۰۲]

بنابراین مطالعه در ابن‌سینا و تأثیر وی تنها جنبهٔ تاریخی ندارد. نه تنها با وارد شدن وی در جرگهٔ قهرمانان فرهنگی.[۱۰۳] و داستانهای توده‌ای به عالیترین درجهٔ افتخار رسیده و به عنوان بزرگترین فیلسوف ـ دانشمند اسلام در قرنهای متوالی مورد تکریم و احترام بوده، بلکه امروز هم به صورت طبیب و حکیمی کهن زنده است، حکیمی که معمولاً بیماریهای جسمی را درمان می‌کند، در عین حال شخصی است که هرکس می‌تواند با یقین کامل خود را تسلیم وی کند و از لحاظ روحی و جسمی هردو به طریق درمانی که او تجویز می‌کند اطمینان داشته باشد. در جهان اسلام هرجا که هنوز طب قدیمی وجود دارد و به آن عمل می‌شود، صورتی از ابن‌سینا از دور دیده می‌شود، و هرجا که علم و هنر اسلامی مورد بحث باشد و تکامل پیدا کند، وی مانند فرشتهٔ نگاهبانی بر آن سایه افکنده است. از این گذشته، جهانشناسی ابن‌سینای منقح شده و توضیح شده به وسیلهٔ سهروردی و اشراقیان و نیز به وسیلهٔ ابن عربی و صوفیان است که توسط همین گروه کاملاً در قالب وحی اسلامی ریخته و با روح قرآن آمیخته شده، و حدود جهانی را که بسیاری از متفکران مسلمان در قرنهای متوالی در آن زیسته‌اند روشن می‌کند، و هنوز هم بر افق زندگی عقلی در اسلام پرتوافشانی دارد.

فصل دوم

سهروردی و اشراقیان

زمینهٔ پیش از سهروردی

فلسفهٔ مشائی که با ابن‌سینا به اوج کمال خود رسید، و پس از آن به وسیلهٔ بعضی از شاگردان قابل او همچون بهمنیار و ابوالعباس لوکری انتشار یافت، از همان آغاز کار مورد انتقاد بعضی فقیهان و نیز متصوفان که مخالف با تمایل به روش صرفاً استدلالی فلسفهٔ ارسطویی بودند قرار گرفت. در قرن چهارم دشمن تازه‌ای به صف مخالفان پیوست و در واقع سرسخت‌ترین دشمن فلسفهٔ مشائی شد. این حریف تازه، علم کلام أشعری بود که طرح نخستین آن را ابوالحسن أشعری ریخته و بعد از آن، توسط کسانی چون ابوبکر باقلانی در قرنهای چهارم و پنجم توضیح شده و به تدریج مورد تأیید محافل مذهب تسنن قرار گرفته بود.[1]

در قرن چهارم قدرت خلفای عباسی محدود بود، و امیران محلی که بسیاری از ایشان مذهب تشیع داشته و نسبت به علوم معقول، در مقابل علوم منقول که به اخبار و احادیث مربوط می‌شود، نظر مساعدتری داشتند، بر بسیاری از سرزمین‌های اسلامی فرمان می‌راندند.[2] بنابراین،

علوم عقلی که فلسفه نیز از آنها بود، به شکوفان شدن خود ادامه می‌داد، و چنان پیشرفتی پیدا کرد که قرنهای چهارم و پنجم را می‌توان «دورهٔ زرین» این علوم دانست. ولی به‌تدریج وضع سیاسی دگرگون شد: در قرن پنجم سلجوقیان که قهرمانان مذهب سنی و از هواخواهان خلافت عباسیان بودند، توانستند که اراضی آسیای غربی را یکپارچه تصرف کنند و یک حکومت مرکزی نیرومند برقرار سازند که از لحاظ سیاسی در تحت تسلط سلاطین سجلوقی و از لحاظ دینی در پناه خلافت بغداد باشد.[۳]

در همین زمان بود که تأیید محافل رسمی از مکتب کلامی اشاعره آغاز شد، و مراکزی برای تعلیم اصول عقاید این مکتب و انتشار آن تأسیس و استقرار یافت. چنین بود که زمینه برای حملات مشهور غزالی بر ضد فلسفه فراهم شد. غزالی فقیه و متکلمی بود که فلسفه را می‌فهمید، و زمانی که یک شک دینی برای او پیدا شده بود برای شفایافتن از بیماری روحی خود به جانب تصوف رو کرده و یقین و رستگاری را در آن یافته ــ بود.[۴] در نتیجه، با همهٔ موهبتهای لازم معرفت و فصاحت و تجربه‌ای که داشت، برآن شد که قدرت مذهب صرفاً استدلالی را از جامعهٔ اسلامی براندازد. برای این منظور نخست فلسفهٔ مشائیان را در کتاب خود، مَقاصدُ الفَلاسفة، که یکی از بهترین خلاصه‌های این فلسفه در جهان اسلام است تلخیص کرد[۵] و سپس در کتاب بسیار معروف خود، تَهافُتُ الفلاسفة به حمله کردن به آن دسته از معتقدات که با تعلیمات وحی اسلامی مخالف بود پرداخت.[۶]

باید دانست که حملهٔ غزالی به فلسفهٔ صرفاً استدلالی بیشتر از جنبهٔ تصوف وی سرچشمه می‌گرفت تا از جنبهٔ أشعری بودن وگرایشهای کلامی او، گرچه در تألیفاتش، مثلاً در اَلمُنقِذُ مِنَ الضَّلال، با آنکه نظرهای متکلمان را موافقتر از نظرهای فلاسفه با اصول عقاید اسلامی می‌داند، به نظر وی تنها تصوف است که وسیلهٔ رسیدن به یقین و سعادت را دراختیار آدمی قرار می‌دهد.[۷] درواقع اهمیت غزالی در تاریخ اسلام تنها از آن

جهت نیست که از قدرت پیروان مذهب صرفاً استدلالی کاسته، بلکه نیز از آن جهت است که تصوف را در نظر فقیهان و متکلمان قابل قبول و شایستهٔ احترام قرار داد، و بالاخره چنان شد که تعلیم تصوف آزادانه در مدارس دینی رواج یافت. و حتی اگر کسانی مانند ابن تیمیة و ابن جوزی، گاه به‌گاه پیدا شده و به تصوف حمله کرده‌اند، بانگ مخالفتشان در فضا گم شده، و نتوانسته‌اند از احترام جامعه‌های دینی نسبت به تصوف بکاهند. تألیفات غزالی درواقع از جهتی نمایندهٔ جنبهٔ باطنی اسلامی است که برای آنکه بتواند حیات درونی خود را در چارچوبهٔ عالم ظاهر محفوظ نگاه دارد تجلی ظاهری پیدا کرده است.

باروی کارآمدن غزالی، انحطاط فلسفهٔ مشائی در سرزمینهای شرقی اسلام آغاز شد، و این فلسفه به جانب مغرب و به اندلس سفر کرد، و در آنجا دسته‌ای از فیلسوفان نامدار ـ ابن باجة، ابن طفیل، و ابن رشد ـ مدت یک قرن به رشد و توسعهٔ آن پرداختند؛ و ابن رشد، قهرمان بزرگ فلسفهٔ ارسطویی خالص در اسلام و بهترین شارح نوشته‌های آن حکیم ستاگیرایی در قرون وسطی، کوشید تا ضربهٔ غزالی را بر این فلسفه در کتاب تهافت با ضربهٔ دیگر در کتاب تَهافُتُ التّهافُت خود قصاص کند. ولی دفاع وی از فلسفه در جهان اسلامی چندان مؤثر نیفتاد، و در مغرب زمین بود که بیشتر به سخنان وی گوش فرا می‌دادند. مکتبی به نام «مکتب ابن رشدی لاتینی» تأسیس شد که هدف آن پیروی از تعلیمات وی و مستقرساختن آن در جهان مسیحی بود. به این ترتیب تقریباً در همان زمان که مکتب ارسطویی همچون یک دستگاه فلسفی کاملاً مبتنی بر فلسفهٔ استدلالی در جهان اسلام طرد شد، این فلسفه از راه ترجمهٔ آثار مشائیان شرقی مانند فارابی و ابن‌سینا و نیز آثار اندلسیان، و بالخاصه ابن‌رشد، به شناخته شدن در مغرب زمین آغاز کرد.

درواقع جدا شدن راههای میان دو تمدن خواهرخواندهٔ مسیحیت و اسلام پس از قرن هفتم را می‌توان تاحد زیادی از راه نقشی که فلسفهٔ

صرفاً استدلالی در هریک از این دو تمدن داشته است توضیح داد. در مشرق زمین، در نتیجهٔ حمله‌های غزالی و دیگران، همچون فخرالدین رازی،[۸] قدرت مذهب صرفاً استدلالی رو به نقصان نهاد و زمینه را برای گسترش عقاید اشراقی سهروردی و عرفان مکتب ابن عربی آماده ساخت. ولی در مغرب زمین، ورود مذهب صرفاً استدلالی ارسطویی نقش کمتری در ویران کردن مکتب افلاطونی اوگوستینی قدیم مبتنی بر اشراق نداشت، و بالاخره عکس‌العمل آن پیدا شدن یک شکل مکتب صرفاً استدلالی و طبیعی غیردینی بود که در دورهٔ رنسانس خود دژ مکتب مدرسی قرون وسطایی را ویران کرد.

زندگی و آثار سهروردی

حکیمی که نظریات وی تاحد زیادی، مخصوصاً در ایران، جانشین فلسفهٔ مشائی در معرض حملهٔ شدید غزالی قرار گرفته شد، شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی بود که گاهی او را به لقب «مقتول» می‌خوانند، ولی بیشتر و بالخاصه در نزد کسانی که مکتب او را تا امروز زنده نگاه داشته‌اند،[۹] به‌عنوان «شیخ اشراق» شهرت دارد. این افتخار نصیب وی نشد که آثارش در دورهٔ قرون وسطی به زبان لاتینی ترجمه شود، و تا ازمنهٔ جدید در مغرب زمین تقریباً ناشناخته مانده بود و در این اواخر معدودی از محققان ـ که هانری کربن یکی از ایشان است ـ به یک رشته مطالعات مهم دربارهٔ وی پرداختند و بعضی از آثارش را ترجمه کردند.[۱۰] هنوز تقریباً در خارج ایران ناشناخته مانده است، و این مطلب از آنجا معلوم می‌شود که در بیشتر کتابهای تاریخ فلسفهٔ اسلامی، ابن رشد، یا با تحقیق بیشتری ابن خلدون را نقطهٔ نهایی تاریخ عقلی اسلام می‌شمارند، و بکلی از مکتب اشراق و اشراقیانی که پس از سهروردی آمده‌اند سخنی نمی‌گویند. از این گذشته، غالب دانشمندان جدید عرب و پاکستانی و هندی نیز این اشتباه را تکرار می‌کنند، و دلیل آن این است که

اعتماد ایشان بیشتر به کتابهای شرقشناسان جدید در تاریخ فلسفهٔ اسلامی است، و از اهمیت مکتب اشراق بی‌خبر مانده‌اند، و شاید این خود بدان جهت بوده باشد که حکمت اشراق نخست در ایران پیدا شده و در همین سرزمین بوده که تا زمان حاضر برقرار مانده است.[۱۱]

واکنش شیعه و سنی نسبت به فلسفه تفاوت داشت. در جهان تسنن، پس از بر افتادن مکتب مشائی، فلسفه تقریباً از میان رفت و در مدارس تنها منطق را تدریس می‌کردند؛ علاوه بر این، عقاید عرفانی نیرو گرفت و حتی جزئی از برنامهٔ مدارس دینی شد. در محافل تشیع وضع کاملاً شکل دیگری داشت.[۱۲] مکتب سهروردی از یک طرف با فلسفهٔ ابن‌سینا و از طرف دیگر با نظریات عرفانی ابن‌عربی در هم آمیخت، و این مجموعه به قالب تشیع ریخته شد، و در واقع صورت برزخی میان فلسفه و عرفان خالص پیدا کرد. به این دلیل است که هر مورخی که زندگی عقلی ایران و سرزمینهایی را که فرهنگ ایرانی در آنها مؤثر افتاده ــ مثلاً هند که در آنجا عقاید اشراقی حتی در میان اهل سنت نیز رواج پیدا کرد ــ مورد مطالعه قرار دهد، به این نتیجه خواهد رسید که فلسفهٔ اسلامی به معنی واقعی آن با ابن‌سینا پایان نپذیرفت، بلکه پس از مرگ وی، که تعلیمات سهروردی به انتشار در سرزمینهای شرقی اسلام شروع کرد، از نو به راه افتاد.

سهروردی در تاریخ ۵۴۹ در دهکدهٔ سهرورد زنجان به دنیا آمد، که از این دهکده مردان نامدار دیگری نیز در عالم اسلام برخاسته‌اند.[۱۳] تحصیلات مقدماتی را در مراغه نزد مجدالدین جیلی به پایان رسانید، و این مراغه همان شهری است که چند سال بعد هلاکوی مغول در آن به اشارهٔ خواجه‌نصیرالدین طوسی رصدخانه‌ای ساخت که شهرت جهانی پیدا کرد. سهروردی پس از آن به اصفهان رفت که در آن زمان مهمترین مرکز علمی در ایران بود، و تحصیلات صوری خود را در نزد ظهیرالدین قاری به نهایت رسانید. مایهٔ شگفتی است که یکی از همدرسان وی،

فخرالدین رازی، از بزرگترین مخالفان فسلفه بود، و چون چند سالی پس از آن زمان و بعد از مرگ سهروردی نسخه‌ای از کتاب تلویحات وی را به او دادند آن را بوسید و به یاد دوست قدیم مدرسهٔ خود که راهی چنان مخالف راه وی برگزیده بود اشک از دیده فرو ریخت.

سهروردی، پس از پایان تحصیلات رسمی، به سفر کردن در داخل ایران پرداخت، و از بسیاری از مشایخ تصوف دیدن کرد، و بسیار مجذوب آنان شد. در واقع در همین دوره بود که به راه تصوف افتاد، و دوره‌های درازی را به اعتکاف و عبادت و تأمل گذراند. سفرهای وی رفته رفته گسترده‌تر شد، و به آناطولی و شامات نیز رسید و مناظر شام او را بسیار مجذوب خود کرد. در یکی از سفرها از دمشق به حلب رفت، و در آنجا با ملک ظاهر پسر طلاح‌الدین ایوبی معروف ملاقات کرد. ملک ظاهر که محبت شدیدی نسبت به صوفیان و دانشمندان داشت، مجذوب سهروردی حکیم جوان شد و از وی خواست که در دربار وی در حلب ماندگار شود.

سهروردی که عشق شدید نسبت به مناظر آن دیار داشت، شادمانه پیشنهاد ملک ظاهر را پذیرفت و در دربار او ماند. ولی سخن گفتن بی‌پرده و بی احتیاط بودن وی در بیان معتقدات باطنی در برابر هر گونه از مستمعان، و زیرکی و هوشمندی فراوان وی که سبب آن می‌شد که با هر کس از در محاجه در آید بر وی پیروز شود، و استاد وی در فلسفه و تصوف هر دو، از عواملی بود که دشمنان فراوانی، بالخاصه از میان علمای قشری برای سهروردی فراهم آورد. عاقبت به دستاویز آنکه وی سخنانی بر خلاف اصول دین می‌گوید، از ملک ظاهر خواستند که او را به قتل برساند، و چون وی از اجابت خواستهٔ ایشان خودداری کرد، آن گروه از فقیهان شهر از خود صلاح‌الدین دادخواهی کردند. صلاح‌الدین تازه سوریه را از دست صلیبیان بیرون آورده بود، و برای حفظ اعتبار خود به تأیید علمای دین احتیاج داشت، به همین جهت ناچار به درخواست

ایشان تسلیم شد. به این ترتیب ملک ظاهر تحت فشار قرار گرفت و ناگزیر سهروردی را در سال ۵۸۷ به زندان افکند که همانجا از دنیا رفت، گو اینکه علت مستقیم وفات وی معلوم نیست. به این ترتیب شیخ اشراق در جوانی، ۳۸ سالگی، به همان سرنوشتی دچار شد که سلف صوفی مشهور وی، حلاج، که وی در جوانی مجذوب او شده و بسیاری از اقوال او را در آثار خود آورده است، و به آن دچار شده بود.

سهروردی، با وجود کمی عمر، حدود پنجاه کتاب به فارسی و عربی نوشته که بیشتر آنها به دست ما رسیده است. نوشته‌های وی سبک جذابی دارد و از لحاظ ادبی ارجمند است، و آنچه به فارسی است از شاهکارهای نثر این زبان به شمار می‌رود که بعدها سرمشق نثر نویسی داستانی و فلسفی شده است. آثار وی از چند نوع است و ممکن است آنها را به پنج دسته تقسیم کرد:[۱۴]

۱. چهار کتاب بزرگ تعلیمی و نظری، همه به زبان عربی، که در آنها ابتدا از فلسفهٔ مشائی به آن صورت که توسط سهروردی تفسیر شده و تغییر شکل یافته بحث می‌شود، و سپس بر پایهٔ همین فلسفه، حکمت اشراقی مورد تحقیق قرار می‌گیرد. این چهار کتاب عبارت است از: تلویحات، مقاومات، مطارحات ــ که هر سه از تغییراتی که به فلسفهٔ ارسطویی داده شده بحث می‌شود ــ و بالاخره شاهکار سهروردی حکمة‌الاشراق که مختص به بیان عقاید اشراقی است.

۲. رساله‌های کوتاهتری به فارسی و عربی که در آنها مواد چهار کتاب سابق به زبانی ساده‌تر و به صورت خلاصه توضیح شده است. از این جمله است: هیاکلُ النور، اَلاَلْواحُ العِمادیّة (اهداء شده به عمادالدین) که هر دو هم به عربی و هم به فارسی نگاشته شده، پرتونامه، فی اعتقاد الحکماء، اللَّمَحات، یزدانشناخت، وبستانُ القلوب. این دو کتاب اخیر را به عین‌القضاة همدانی[۱۵] و سیدشریف جرجانی نیز نسبت داده‌اند، ولی احتمال بیشتر آن است که از خود سهروردی باشد.

۳. حکایتهای رمزی و اسراری یا داستانهایی که در آنها از سفر نفس در مراتب وجود و رسیدن به رستگاری و اشراق سخن رفته است. این رساله‌ها همه به فارسی است ولی بعضی از آنها ترجمهٔ عربی نیز دارد. از این جمله است: عقل سرخ، آواز پرجبرئیل، اَلغُربَةالغربیّة، لغت موران، رسالة فی حٰالِةِ الطُفُولیّة، روزی با جماعت صوفیان، رسالة فی‌المعراج، و صفیر سیمرغ.

۴. تحریرها و ترجمه‌ها و شرحها و تفسیرهایی که بر کتابهای فلسفی قدیمتر و نیز بر قرآن کریم و حدیث نوشته، مانند: ترجمهٔ فارسی رسالة الطّیر ابن‌سینا، شرحی بر اشارات او، تألیف رسالةٌ فِی حقیقةِ العشق که مبتنی بر رسالةٌ فِی العشق ابن‌سیناست، و تفسیرهایی بر چند سوره از قرآن و بعضی از احادیث.[۱۶]

۵. دعاها و مناجاتنامه‌هایی به زبان عربی که سهروردی آنها را اَلوٰارِداٰتُ وَ التّقدیسٰات نامیده است.

همین مجموعهٔ آثار و شرحهایی که در طول مدت هفت قرن گذشته بر آن نوشته شده، منبع اطلاع از عقاید مکتب اشراقی را می‌سازد. گنجینه‌ای از حکمت است که در آن رموزی از میراثهای متعدد زردشتی و فیثاغورسی و افلاطونی و هرمسی به رموز و تمثیلات اسلامی افزوده شده، چه سهروردی از منابع مختلف کسب فیض می‌کرده است. هیچ در این باره تردید نمی‌کرد که هر چه را ملایم و متناسب با نظر کلی خویش بیابد، از هر جا که باشد بپذیرد و در نظر خویش وارد کند. ولی جهان وی نیز مانند جهان ابن‌عربی جهانی اسلامی است که بر افق آن بعضی از تمثیلات و رموز پیش از اسلام دیده می‌شود، و همان گونه که کلیسای جهانی که دانته تشریح کرده است نیز کلیسایی مسیحی است که تزییناتی اسلامی و اسکندرانی بر آن قابل مشاهده است.

منابع حکمت اشراق

منابعی که سهروردی از آنها عناصری را بیرون آورد و از ترکیب آنها

حکمت اشراقی خویش را ترکیب کرد، مقدم بر همه، آثار صوفیه و مخصوصاً نوشته‌های حلاج و غزالی است که مِشکٰوةُ الأنوار وی (غزالی) تأثیر مستقیمی بر ارتباط میان نور و امام، بدان گونه که سهروردی فهم کرده، داشته است. منبع دیگر، فلسفهٔ مشائی اسلامی و بالخاصه فلسفهٔ ابن‌سیناست،[۱۷] که سهروردی بعضاً آن را مورد انتقاد قرار داده، ولی آن را برای فهم مبانی اشراق ضروری دانسته است. از منابع پیش از اسلام، از مکتبهای فیثاغورسی و افلاطونی و نیز هرمسی به آن صورت که در اسکندریه وجود داشت، و بعدها توسط صابئین حران محفوظ ماند و انتشار یافت که آثار هرمسی را همچون کتاب آسمانی خود تصور می‌کردند،[۱۸] کمال استفاده را کرده است.

در ماورای این منابع یونانی و «مدیترانه‌ای»، سهروردی به حکمت ایرانیان قدیم توجه کرد که خود در صدد زنده کردن آنها بود و حکمای ایشان را وارث مستقیم حکمتی می‌دانست که به وحی به ادریس نبی یا اخنوخ (به عبری انوخ) پیغمبر پیش از طوفان نازل شده، و دانشمندان مسلمان او را با هرمس یکی می‌شمردند. در توجه به مذهب زردشتی، سهروردی بیشتر به جنبهٔ رمزی نور و ظلمت و فرشته‌شناسی نظر داشته و بسیاری از اصطلاحات خود را از همانجا گرفته است. ولی سهروردی به خوبی نشان داده است که ثنوی و دوگانه پرست نبوده و غرضش آن نبوده است که از تعلیمات ظاهری زردشتیان پیروی کند. بلکه خود را با گروهی از حکمای ایران یکی می‌دانست که اعتقادی باطنی مبتنی بر وحدت مبدأ الهی داشتند که به عنوان سنتی نهایی و سری در مذهب زردشتی وجود داشته است. چنانکه خود وی نوشته است:

> در میان ایرانیان قدیم گروهی از مردمان بودند که به حق رهبری می‌کردند و حق آنان را در راه راست رهبری می‌کرد، و این حکمای باستانی به کسانی که خود را مغان می‌نامیدند شباهت نداشتند. حکمت متعالی و اشراقی

آنان را که حالات و تجربیات روحانی افلاطون و اسلاف وی نیز گواه بر آن بوده است، ما دوباره در کتاب خود، حکمة‌الاشراق، زنده کرده‌ایم.[۱۹]

با وجود این نباید چنین پنداشت که سهروردی با بهره‌برداری از این همه منابع مختلف نوعی مکتب التقاطی تأسیس کرده است. بلکه وی خود را کسی می‌داند که آنچه را که اَلحِکمَةُ اللَّدُنیَّة و الحِکمةُ العَتیقَه نامیده از نو حالت وحدتی بخشیده است. وی چنان معتقد بود که این حکمت کلی و جاودانی است که به صورتهای مختلف در میان هندیان وایرانیان و بابلیان و مصریان و نیز در میان یونانیان تا زمان ارسطو وجود داشته است. حکمت ارسطو در نظر سهروردی آغاز فلسفهٔ یونانی نبوده بلکه پایان آن بوده است، و به عقیدهٔ وی ارسطو، با محدود کردن حکمت به جنبهٔ استدلالی، میراث قدیمی را به نهایت رسانیده است.[۲۰]

تصوری که سهروردی از تاریخ فلسفه داشته خود نیز جالب توجه فراوان است، چه جنبهٔ اساسی حکمت اشراق را نشان می‌دهد. بنابر نظر سهروردی و بعضی از نویسندگان قرون وسطایی دیگر، حکمت یا حکمت الهی از جانب خداوند و از طریق وحی به ادریس پیغمبر یا هرمس رسیده، و ادریس را در سراسر قرون وسطی در شرق و در بعضی از مکتبهای غرب مؤسس فلسفه و علوم می‌شمردند. حکمت پس از آن به دو شاخه منقسم شد که یکی از آن‌ها به ایران آمد ودیگری به مصر رفت. از آنجا به یونان رفت و سپس واردتمدن اسلامی شد. سهروردی مهمترین سلف بلاواسطهٔ خود را در جهان اسلامی فلاسفهٔ معروف نمی‌دانست بلکه نخستین صوفیان می‌دانست. در یکی از نوشته‌های خود از رؤیایی حکایت می‌کند که در آن با مؤلف کتاب اثولوجیای ارسطو ـ که وی آن را از ارسطو می‌دانست و در واقع از فلوطین است ـ روبه‌رو شده و از او پرسیده است که آیا مشائیانی چون فارابی و ابن سینا را می‌توان فیلسوف

واقعی در اسلام دانست یا نه. ارسطو در جواب وی گفته است که «یک در هزار هم چنین نیست. بلکه حکمای واقعی بسطامی و تستری صوفی بوده‌اند.»[۲۱]

نظر سهروردی را دربارهٔ انتقال این حکمت کلی جهانی به وسیلهٔ سلسلهٔ حکمای باستانی ـ که بعضی از ایشان حکیمان و پادشاهان داستانی ایران بوده‌اند ـ می‌توان به صورت ذیل خلاصه کرد:

هرمس

آگاثدمون (شیث)

اسقلبیوس	شاهکاهنان ایرانی
فیثاغورس	کیومرث
انباذقلس	فریدون
افلاطون (و نوافلاطونیان)	کیخسرو
ذوالنون مصری	ابویزید بسطامی
ابوسهل تستری	منصور حلاج
	ابوالحسن خرقانی

سهروردی

چنانکه مشاهده می‌شود، شیخ اشراق خود را همچون نقطهٔ کانونی می‌دانسته است که دو میراث حکمتی که از شاخهٔ واحد نخستین پیدا شده بود دوباره در آن نقطه به هم رسیده و یکی شده است. اندیشهٔ وی آن بود که حکمت زردشت و افلاطون را با یکدیگر ترکیب کند، همان‌گونه که گمیستوس پلثون، سه قرن بعد، به چنین کوششی در تمدن مجاور روم شرقی برخاست، گو اینکه تأثیر و اهمیت این دو مرد کاملاً با یکدیگر متفاوت بوده است.

معنی اشراق

مورخان و فیلسوفان اسلامی دربارهٔ معنی این شکل از معرفت که سهروردی از ترکیب کردن دو میراث حکمتی فراهم آورد و به آن نام اشراق داد، با یکدیگر اختلاف نظر دارند. جرجانی در کتاب معروف خود، تعریفات، اشراقیان را «حکمای شاگرد و پیرو افلاطون» خوانده است، در صورتی که عبدالرزاق کاشانی، در شرح بر فُصوص الحِکَم ابن عربی، ایشان را پیروان شیث می‌داند که بنا بر منابع اسلامی بنیانگذار سازمانهای صنفی پیشه‌وران بوده و طرق فتوات و اصناف که ارتباط نزدیک با مکتب هرمسی داشته از او آغاز کرده است. ولی ابن وحشیة، که تا آنجا که معلوم شده نخستین کسی در جهان اسلامی است که اصطلاح اشراق را به کار برده، اشراقیان را طبقه‌ای از کاهنان مصری می‌داند که فرزندان خواهر هرمس بوده‌اند.[۲۲]

از این تعریفها چنین بر می‌آید که همهٔ آنان حکمت اشراقی را مربوط به دورهٔ پیش از ارسطو می‌دانسته‌اند، یعنی زمانی که فلسفه هنوز جنبهٔ صرفاً استدلالی پیدا نکرده وکشف و شهود ذهنی هنوز عالیترین راه برای دست‌یافتن به معرفت بوده است. سهروردی خود نیز تعریف مشابهی برای حکمت اشراقی دارد که چنین است:

> گرچه پیش از تألیف این کتاب رساله‌های مختصری در فلسفهٔ ارسطو تألیف کرده‌ام، این کتاب با آنها تفاوت دارد و برای خود دارای روش خاصی است. همهٔ مواد آن از راه تفکر و استدلال فراهم نشده، بلکه کشف و شهود ذهنی و تأمل و اعمال زاهدانه سهم بزرگی در آن داشته‌اند. از آنجا که اقوال ما از طریق استدلال عقلی به دست نیامده، بلکه از بینش درونی و تأمل و مشاهده نتیجه شده، شک و وسوسهٔ شکاکان نمی‌تواند آنها را باطل کند. هرکس که سالک راه حقیقت است، در این راه یار و مددگار من است. روش کار

استاد فلسفه و امام حکمت یعنی افلاطون الهی نیز چنین بود، و حکیمانی که از لحاظ زمان بر افلاطون پیشی داشتند، مانند هرمس پدر فلسفه، هم بر این راه می‌رفته‌اند. از آنجا که حکیمان گذشته به علت نادانی تودهٔ مردم گفته‌های خود را به صورت رمزی بیان می‌کردند، ردهایی که بر ایشان نوشته شده همه به صورت ظاهر گفته‌های ایشان مربوط می‌شود نه به غرض واقعی ایشان. و حکمت اشراقی، که پایه و بنیان آن دو اصل نور و ظلمت است به آن صورت که توسط حکمای ایران، همچون جاماسب و فرشاد شور و بزرگمهر، بیان شده، در میان همین رموز سری و نهانی قرار گرفته است.[۲۳]

طبقات دانایان

از کلمات سهروردی که ذکر شد معلوم می‌شود که حکمت اشراقی بر استدلال و کشف و شهود هر دو تکیه دارد، که یکی از پرورش نیروهای عقلی حاصل می‌شود و دیگری از صفات نفس. سهروردی، بنابر آنکه یکی از این دو ملکه یا هر دوتای آنها رشد کرده باشد، کسانی را که در جستجوی معرفت هستند به چهار طبقه تقسیم می‌کند:[۲۴]

۱. آنان که تازه نسبت به معرفت احساس عطش کرده و به راه جستجوی آن گام نهاده‌اند.

۲. آنان که به معرفت صوری واصل شده و در فلسفهٔ استدلالی به کمال رسیده‌اند، ولی از عرفان بیگانه‌اند. سهروردی، فارابی و ابن سینا را از این دسته می‌شمارد.

۳. آنان که اصلاً به صورتهای استدلالی معرفت توجهی نداشته، بلکه مانند حلاج و بسطامی و تستری به تصفیهٔ نفس پرداخته‌اند، و به کشف و شهود و روشنی درونی رسیده‌اند.

۴. آنان که هم در فلسفهٔ استدلالی به کمال رسیده و هم به اشراق یا عرفان دست یافته‌اند. وی افراد این گروه را حکیم متأله می‌خواند، و فیثاغورس و افلاطون و، در جهان اسلامی، شخص خودش را از آنان می‌شمارد.[۲۵]

بالای این چهار گروه، سلسلهٔ آسمانی یا موجودات روحانی عالم غیب قرار می‌گیرد که سردستهٔ ایشان قطب یا امام است، که هر یک از افراد سلسلهٔ مراتب روحانی به عنوان نماینده‌ای از طرف او عمل می‌کند. این موجودات روحانی به نوبهٔ خود اسبابی هستند که به وسیلهٔ آنها نفوس بشری اشراق می‌شوند و در آخر کار با قطب اتحاد پیدا می‌کنند.

تمثیل و رمز جغرافیایی

پیش از آنکه به تحلیل عناصر گوناگون حکمت اشراقی بپردازیم که از ازدواج عقل و شهود حاصل آمده است، باید دربارهٔ خود اصطلاح اشراق و تمثیل و رمز جغرافیایی وابستهٔ به آن چند کلمه بگوییم. همان‌گونه که در فصل اول دیدیم، این اصطلاح در زبان عربی هم به کلمهٔ مشرق ارتباط دارد و هم به کلمهٔ نور و نورانی شدن، و سهروردی بر پایهٔ همین معنی مضاعف کلمهٔ اشراق و رمز و تمثیل مندرج در آن است که تشریح توصیفی جهان خویش را بنا نهاده است و این همان کاری است که ابن سینا با دقت کمتری پیش از وی به آن برخاسته بود. جغرافیای عرفانی که اعتقاد اشراقی بر آن بنا شده، و بعد افقی و عرضی میان شرق و غرب را به بعدی عمودی و طولی تبدیل می‌کند، به این معنی است که در این حکمت مشرق به معنی جهان نور محض یا جهان فرشتگان مقرب است که از هر ماده یا تاریکی تهی و بنابراین در برابر دیدگان موجودات فناپذیر نامرئی است؛ غرض از مغرب جهان تاریکی یا ماده است؛ و مغرب وسطی افلاک مرئی و آنجاست که نور با ظلمت به هم آمیخته است. به این ترتیب امتداد عرضی و افقی از مشرق به مغرب حالت طولی و قائم پیدا می‌کند، به این معنی که مغرب وجود ارضی می‌شود که در آن غلبه با ماده

است، مغرب وسطی افلاک نجومی است، و مشرق واقعی برتر و بالاتر از آسمان مرئی و بنابراین از چشم مردم فناپذیر مستور است. بنابراین مرز میان «مشرق» و «مغرب»، مانند فلسفهٔ ارسطویی، فلک قمر نخواهد بود، بلکه فلک ثوابت یا محرک اول است. افلاکی که مورد مطالعهٔ منجمان است، جزئی از مغرب است که البته جزء پاکتر و بنابر آن نزدیکتر به عالم انوار است. در اینجا هنوز ماده وجود دارد و در نتیجه کمالی که تنها به جواهر ملکوتی خالص متعلق است دیده نمی‌شود. علاوه بر این، در حکمت اشراق تمایز مشخصی میان نواحی زیر فلک قلمرو آسمانها، به آن صورت که در دستگاه ارسطویی وجود داشت، وجود ندارد.

بنابراین، زبان سهروردی را در هر جا که از مشرق و مغرب یا از خورشید طلوع‌کننده و غروب‌کننده سخن می‌گوید، باید بر این زمینه از جغرافیای جهان فهم کنیم و در همین زمینه است که بیشتر حوادث داستانهای تمثیلی وی، مخصوصاً داستان غربت غربیه که در آن هبوط آدمی در جهان ماده با رمز غربت و تبعید در مغرب بیان شده، صورت می‌گیرد. در آن کتاب این هبوط و سقوط را به صورت افتادن بشر به چاهی در شهر قیروان تعبیر کرده است، و چنانکه می‌دانیم این شهر در اقصا نقطهٔ مغرب جهان اسلامی بوده است. جایگاه اصلی وی، که از آنجا به راه افتاده آرزومند است که بار دیگر به آن بازگردد، یمن است که از لحاظ لغوی به معنی جایی است که «در طرف راست» واقع شده و رمز مشرق انوار است که نفس، پیش از جدا شدن از آنجا و سقوط به جهان ماده، همچون جوهری ملکوتی و فرشته‌ای در آن منزل داشته است.[۲۶]

حکمت اشراق و مبانی اساسی آن

برای آنکه اصول عقاید مکتب اشراقی فهمیده شود، بهترین منبعی که باید به آن رجوع شود خود کتاب حکمة‌الاشراق است که محتویات آن را به اجمال در اینجا در معرض تجزیه و تحلیل قرار می‌دهیم. این کتاب، که از

جنبهٔ ادبی یکی از برجسته‌ترین کتابهای نوع خود است، به سال ۵۳۲ در ظرف چند ماه تألیف شده و چنانکه خود سهروردی گفته است، الهامبخش آن روح‌القدس بوده و در زمانی نوشته شده که قران هفت سیاره در برج میزان صورت گرفته بوده است. سبک نگارش آن نشان می‌دهد که به سرعت و با کمال شوق خاطر نوشته شده، و مهارت ادبی مؤلفی را آشکار می‌سازد که زیبایی و روشنی روش نویسندگی وی در آثار عربی و فارسی او یکسان جلوه‌گر شده است.

سهروردی در حکمة‌الاشراق خود از قاعدهٔ کلی تقسیم کتاب به چهار قسمت منطق و ریاضیات و طبیعیات و الهیات که بنابر رسم در کتابهای فلسفه از آن پیروی می‌شده (گو اینکه گاهی قسمت ریاضیات را حذف می‌کرده‌اند)، و کتابهای شفا و نجات ابن سینا و نیز سه کتاب تعلیمی‌تر دیگر خود سهروردی نیز به آن صورت نوشته شده بود، پیروی نکرده است. این کتاب اساسی حکمت اشراق مشتمل است بر یک مقدمه و دو بخش. بحث در آن از منطق آغاز می‌شود و به اتحاد با حق و مقام و جد و سرور ختم می‌شود.

انتقاد از فلسفهٔ مشائی

سهروردی در مقدمهٔ کتاب خود از این سخن می‌گوید که چگونه آن را تألیف کرده و از چه نوع کتابهاست و برای چه منظوری نوشته شده. پس از آنکه وضع کلی کتاب را به این صورت تعریف کرد، بخش اول را به منطق اختصاص می‌دهد و آن را به همان شکل که ارسطو و فورفوریوس صورتبندی کرده‌اند می‌آورد، ولی این ترتیب را به تمامی نمی‌پذیرد. قسمت دوم بخش اول کتاب مشتمل است بر یک تحلیل کلی از بعضی از جنبه‌های فلسفهٔ ارسطویی و از جمله منطق. در اینجا به تعریف ارسطویی انتقاد می‌کند و آن را لفظبازی می‌خواند، و عدد اعراض را از نه به چهار تقلیل می‌دهد: نسبت، کیف، کم، و حرکت.

انتقاد کلی وی نسبت به ارسطو و مشائیان و حمله کردن به بعضی از مبانی اساسی فلسفه برای آن است که زمینه را برای صورتبندی کردن عقاید اشراقی خویش آماده سازد. مثلاً، نظر ابن‌سینا و دیگر ارسطوئیان راکه در هر شیء موجود وجود اصیل است و ماهیت برای تحقق یافتن و واقعیت پیداکردن به وجود محتاج است، قبول ندارد. در نظر سهروردی، لااقل مطابق معنای متعارفی کلمات خود او، تنها ماهیت شیء است که واقعیت دارد و اصیل است، و وجود نقش فرعی یک عرض را دارد که به ماهیت اضافه می‌شود. این طرز تصور که اصالت ماهیت نام دارد، با آنکه بعدها مورد قبول میرداماد واقع شد، به سختی در معرض انتقاد ملاصدرا قرار گرفت که همهٔ حکمت اشراق را بر پایهٔ اصالت وجود تفسیر کرد، و الهیات اصالت وجودی را جانشین الهیات اصالت ماهیتی سهروردی ساخت.[۲۷]

انتقاد دیگر سهروردی بر ارسطو این است که عالم مُثُل افلاطونی استاد خود را انکار کرد و به این ترتیب اشیاء را از واجد بودن واقعیتی در درجهٔ عالیتری از وجود محروم ساخته است. نیز تعریف ارسطو را از امکان رد کرده و مفهومی برای امکان قائل شده است که به تصور افلاطونی نزدیکتر است.

سهروردی، با رد کردن یکی از اصول اساسی دستگاه فلسفی ارسطو، یعنی اعتقاد به صورت و ماده که محور اصلی فلسفهٔ طبیعی مشائی است شکل آن را به صورت دیگری درآورده است. در نظر سهروردی و باقی اشراقیان، جهان عبارت است از درجاتی از نور و ظلمت که در واقع فقدان نور است. و اجسام، تا آنجاکه به جنبهٔ مادی آنها مربوط می‌شود، چیزی جز ظلمت یا حجابی نیست که مانع نفوذ نور در آنها می‌شود. «صورت» افلاطونی را سهروردی همان فرشته‌ای می‌داند که «رقیب» است و هر چیز را حفظ می‌کند، و نوری است که در هر جسمی مندرج است و به نیروی آن، جسم قابلیت وجود پیدا می‌کند.

شیخ اشراق همچنین به معارضه با برهان فناناپذیری نفس در نزد مشائیان پرداخت، آن را سست دانست، و به مسئلهٔ مطالعهٔ نفس از نقطه‌نظر دیگری می‌نگریست. فلاسفهٔ پیرو ارسطو بیشتر در بند آنند که قوای مختلف نفس را تعریف کنند، ولی سهروردی اصولاً توجه به آن داشت که مبدأ ملکوتی نفس را اثبات کند، و اینکه در حالت کنونی خود گرفتار و بدبخت است، و می‌خواست راهی پیدا کند که نفس بتواند از آن راه از زندان زمینی یا از «تبعیدگاه غربی» خود بگریزد و بار دیگر به منزلگاه اصلی خود بازگردد، چه تنها در آن‌جاست که سعادت و آرامش را باز خواهد یافت.

در آخر کار باید از انتقادی که سهروردی از دو نظریهٔ راجع به رؤیت رایج در قرون وسطی کرده است سخن گفته شود. پیروان ارسطو عموماً بر این نظریه بودند که در رؤیت، نوری که از جسم می‌تابد به مردمک چشم می‌خورد، و از آنجا به حس مشترک منتقل می‌شود و بالاخره به نفس می‌رسد که به این ترتیب شیء را می‌بیند. ولی ریاضیدانان نظر مخالفی داشتند، و چنین می‌گفتند که در عمل رؤیت مخروط نوری از چشم صادر می‌شود که رأس آن در چشم است و قاعدهٔ آن بر شیئی که باید رؤیت شود. سهروردی با رد کردن این هر دو نظریه عمل فیزیکی رؤیت را به اشراق، که همهٔ انواع معرفت از آن بهره‌مند می‌شوند، ارتباط داده است. هرکس تنها شیئی را می‌تواند ببیند که روشن است. در چنین حالتی نفس شخص ناظر، آن شیء را احاطه می‌کند و با نور آن روشن می‌شود. همین عمل روشن شدن و اشراق است که به نام «رؤیت» نامیده می‌شود، بدان سان که حتی رؤیت فیزیکی هم در رنگ اشراقی معرفت شریک است.

پس از خرده‌گیری بر این نظریات و نظریات دیگری از فلسفهٔ مشائی، سهروردی به بخش دوم کتاب می‌پردازد، و در آن از اصول خود حکمت اشراق بحث می‌کند. وی این بخش را به چند فصل تقسیم کرده و

در آن فصلها از معنی نور و درجات گوناگون آن و مباحث وجود مبتنی بر تمثیلات نوری سلسلهٔ مراتب فرشتگان یا فرشته‌شناسی، فیزیک و علم‌النفس، و بالاخره مسائل مربوط به آخرت و اتحاد روحانی سخن گفته است.

نورالانوار و مباحث وجود

بنابر نظر سهروردی، واقعیتهای مختلف چیزهایی جز نور نیستند که از لحاظ شدت و ضعف با یکدیگر تفاوت دارند. واقعیت نیازمند به تعریف نیست، چه قاعده آن است که پیوسته امر تاریک را با امر روشنی تعریف کنند، پیداست که هیچ‌چیز از نور آشکارتر و روشن‌تر نیست، بنابراین آن را با هیچ چیز دیگری نمی‌توان تعریف کرد. حقیقت این است که همهٔ چیزها به وسیلهٔ نور آشکار می‌شود و بایستی به وسیلهٔ آن تعریف شود. نور محض، که سهروردی نورالانوار نامیده، حقیقت الهی است که روشنی آن، به علت شدت نورانیت، کورکننده است. نور اعلی منبع هر وجود است، چه جهان در همهٔ درجات واقعیت خود چیزی جز درجات مختلف نور و ظلمت نیست. کلمات خود سهروردی در این باره چنین است:

> ذات نخستین نور مطلق، یعنی خدا، پیوسته نورافشانی (اشراق) می‌کند، و از همین راه متجلی می‌شود. و همهٔ چیزها را به وجود می‌آورد، و با اشعهٔ خود به آنها حیات می‌بخشد. هر چیز در این جهان منشعب از نور ذات او است، و هر زیبایی و هر کمال موهبتی از رحمت او است، و رستگاری عبارت از وصول کامل به این روشنی است.[۲۸]

بنابراین، مرتبهٔ وجودی همهٔ موجودات بسته به درجهٔ قرب آنها به نور اعلی و درجهٔ اشراق و روشن شدن آنهاست. سهروردی به چند راه اشاره می‌کندکه بنابر آنها قلمروهای مختلف جهان از یکدیگر تمایز پیدا

می‌کنند. مثلاً ممکن است کسی به همهٔ چیزها از این لحاظ نگاه کند که نور است یا ظلمت. و اگر نور باشد، آیا این نورانیت از خود آنهاست که در این صورت نور مجرد نام دارد، یا نورانی شدن آنها از منبع دیگری است که در این صورت نور عرضی نامیده می‌شود. به همین ترتیب ظلمت نیز یا وابسته به خود گوهر است که در این صورت غسق نامیده می‌شود، یا از چیزی دیگر است که هیئت نام دارد.

سهروردی همچنین تقسیم دیگری از موجودات می‌کند که به درجهٔ ادراک و آگاهی آنها بستگی دارد. یک موجود یا از وجود، آگاه است یا از آن غافل است. اگر آگاه است، یا این آگاهی از خود اوست، چنانکه نور اعلی و فرشتگان و نفس بشری و رب‌النوعها چنینند، یا برای آگاه شدن به چیز دیگری نیازمند است، مانند ستارگان و آتش؛ به همین ترتیب اگر موجودی از خود غافل است، یا وجود آن از خود او است و عین تاریکی است، مانند همهٔ اجسام طبیعی، و یا وجود آن بسته به چیزی جز خود او است، مانند رنگها و بوها. به این ترتیب است که مراحل مختلف سلسلهٔ مراتب موجودات با یکدیگر اختلاف پیدا می‌کنند. در نتیجه، ملاک برای تفاوت درجهٔ موجودات نوری است که هر یک دارد، و این نور همان معرفت و آگاهی است. به این ترتیب جهان از نور اعلی پدیدار می‌شود، بی‌آنکه یک پیوستگی «مادی» و «جوهری» میان آن دو وجود داشته باشد. علاوه بر این، نورالانوار در هر یک از قلمروها خلیفه یا تمثیل و رمز مستقیمی از خود دارد، مانند خورشید در آسمان، آتش در میان عناصر، و نور اسفهبدی در نفس آدمی، بدان صورت که در هر جا نشانه‌ای از او دیده می‌شود و همه چیز بر حضور او گواهی می‌دهد.

فرشتگان

علم به عالم ملکوت یا فرشته‌شناسی که بحث در سلسلهٔ مراتب وسیع انوار یا جواهری است که میان این جهان سایه و ظلمت ونور اعلی قرار

دارند، قسمت مرکزی حکمت اشراق را تشکیل می‌دهد. فرشته در آن واحد هم نگاهدارندهٔ این جهان است، هم وسیله و افزار معرفت است، و هم چیزی است که آدمی می‌خواهد به آن برسد و در این زندگی زمینی پیوسته درصدد یافتن آن است.[۲۹] سهروردی، علاوه بر اصطلاحات قرآنی مربوط به فرشتگان،[۳۰] به مقیاس وسیعی از اصطلاحات فرشته‌شناسی مزدایی، که هنوز هم در گاهشماری جاری ایران رایج است،[۳۱] برای نامیدن انوار مختلف فرشته‌ای استفاده کرده است. پیوسته زیبایی و تسلط فرشته است که در جهان اشراقی می‌درخشد، و هرکس را که در صدد رؤیت آن برمی‌آید خیره می‌سازد.

سهروردی، برعکس فارابی و ابن‌سینا، عدد فرشتگان را به عدد افلاک مرئی محدود نمی‌کند؛ نیز درجهٔ آزادی آنان را به سه جنبهٔ تعقلی که مشائیان قائل شده‌اند محدود نمی‌کند.[۳۲] وی اسلاف خود را که سلسلهٔ مراتب فرشتگان را به این صورت محدود کرده‌اند در معرض انتقاد قرار می‌دهد. در نظر سهروردی، عدد فرشتگان مساوی عدد ده فلک نجومی قرون وسطایی نیست، بلکه به شمارهٔ ستارگان ثابت است یعنی عملاً از قدرت شمارش ما بیرون است. و طریقی که فرشتگان از فیض الهی بهره‌مند و اشراق می‌شوند، محدود به هیچ شکل منطقی که از پیش قابل دریافت باشد نیست.

سهروردی سلسلهٔ مراتب فرشتگان را از دو جهت طولی و عرضی مورد بحث قرار داده است. در بالای سلسلهٔ طولی، فرشتگان مقرب جای دارند که برترین آنها بهمن یا نورالاعظم یا نورالاقرب نامیده می‌شود.[۳۳] این فرشتهٔ مقرب اعلی فرشتهٔ مقرب پایینتر از خود را به وجود می‌آورد که از آن و نیز از نورالانوار کسب نور می‌کند. این افاضه به نوبهٔ خود انتقال پیدا می‌کند تا سلسلهٔ قائم یا طولی ــ که هر یک از افراد آن نور قاهر نامیده می‌شود ــ کامل شود. این سلسلهٔ طولی را امهات[۳۴] نیز می‌نامند، از آن جهت که همهٔ چیزهای جهان از آن تولد می‌یابد، و اعضای آن به صورتی

هستند که هر فرشتهٔ مقرب فوقانی جنبهٔ قهر و غلبه نسبت به آنکه در تحت است دارد، و این تحتانی نسبت به فوقانی دارای جنبهٔ محب است. و هر نور، برزخ میان دو نورانیت فوقانی و تحتانی است.[۳۵] و همچون حجابی کار می‌کند که در آن واحد هم نور درجهٔ بالاتر را آشکار می‌سازد و هم آن را می‌پوشاند ـ می‌پوشاند تا با تمام شدت انتقال پیدا نکند، و آشکار می‌کند تا مقداری از فیض آن بتواند بگذرد و عضو پایینتر در سلسله به وجود آید.

از جنبهٔ مذکر این سلسلهٔ مراتب عالی، یعنی جنبهٔ غلبه و مشاهده، رشتهٔ عرضی فرشتگان پیدا می‌شود که مطابق است با جهان ارباب انواع یا «مُثُل افلاطونی». افراد این سلسله دیگر مانند سلسلهٔ طولی از یکدیگر تولد پیدا نمی‌کنند. هر چیز در این عالم پایین، طلسم یا صنم یکی از این رب‌النوعهاست که «اثر فرشته‌ای» خاص آن را «همراه دارد» و به همین جهت است که سهروردی آنها را صاحبان نوع (ارباب الانواع) یا صاحبان طلسم (ارباب الطلسم) خوانده است، چه در واقع هر یک بر یک نوع خاص حکومت دارد که وی رب‌النوع آسمانی و «مثال افلاطونی» آن است. در اینجاست که سهروردی برای نامیدن ارباب انواع از نامهای امشاسپندان زردشتی بسیار وام گرفته است. مثلاً رب‌النوع آب را خرداد و رب‌النوع معادن را شهریور و رب‌النوع گیاهان را مرداد و رب‌النوع آتش را اردیبهشت نامیده است. هر یک از این چیزها به این ترتیب در تحت تسلط یک فرشتهٔ خاص عرضی است که این چیز همچون طلسم آن است. از این قرار سهروردی مثل افلاطونی را با نیروهای اهورمزدا در مذهب زردشتی یکی ساخته است.

این سلسله‌های فرشته‌ای که تاکنون گفته شد هنوز بالای فلک مرئی است. ولی از این به بعد، از جنبهٔ مؤنث سلسلهٔ طولی فرشتگان مقرب که همان جنبهٔ محبت و پذیرندگی آنها نسبت به نور و فیضان است، ثوابت به وجود می‌آید، و به میانجیگری آنها افلاک نجومی دیگر پدیدار

می‌شود. به این ترتیب، افلاک مرئی جوهرهای ملکوتی «تجسد یافته» است. اینها را می‌توان همچون تبلور آن جنبهٔ «عدمی» فرشتگان مقرب یا جدا ماندن آنها از نورالانوار دانست که تنها او است که به صورت مطلق واقعیت دارد و بنابراین از هر گونه جنبهٔ عدمی تهی است.

بالاخره از رشتهٔ عرضی فرشتگان یک دسته فرشتگان متوسط به وجود می‌آید که همچون خلفای آنها مستقیماً بر روی انواع حکومت می‌کنند. اعضای این رشتهٔ متوسط را انوار مدبره و گاهی انوار اسفهبدیه می‌نامند، و این نام اخیر بیشتر برای آن دسته از فرشتگان است که بر نفوس آدمیان حکومت دارند. این فرشتگان، به میانجیگری محبت، افلاک را به حرکت در می‌آورند، و حافظ همهٔ آفریده‌های زمینی از معدنی و گیاهی و حیوانی و بشری می‌باشند.

در انسان، در مرکز هر نفس یک نور اسفهبدی وجود دارد که فعالیتهای او را رهبری می‌کند. و همهٔ انواع بشری روی هم رفته در تحت رهبری جبرئیل قرار دارند که رب‌النوع انسانی نامیده می‌شود، و سهروردی آن را با روح‌القدس و روح محمدی و نیز با وظیفهٔ رساندن وحی یکی می‌داند، و جبرئیل را الهام‌دهندهٔ هر معرفتی می‌شمارد.[۳۶]

علاوه بر جبرئیل که محافظ تمام نوع بشر است، هرکس فرشتهٔ محافظ خاصی دارد که در جهان فرشتگان مقیم است. بنابر نظر سهروردی، هر نفس، پیش از فرود آمدن به خطهٔ بدن، در خطهٔ فرشتگان منزل داشته است. هنگام داخل شدن به بدن، نفس یا هستهٔ مرکزی آن که غیرمادی و ملکوتی است، به دو نیمه تقسیم می‌شود، که یکی در آسمان باقی می‌ماند و دیگری به زندان یا «قلعهٔ» بدن فرود می‌آید. به همین جهت است که نفس بشری پیوسته در این جهان افسرده و غمگین است؛ در جستجوی نیمهٔ دیگر یا «انائیت دیگر» آسمانی خویش است، و آنگاه به سعادت می‌رسد و خوشحال می‌شود که با نیمهٔ ملکوتی خود متحد شود و به منزلگاه آسمانی خویش برود. صورت بشری به این ترتیب بار دیگر با

«انائیت» روحانی و نمونهٔ فرشته‌ای خود که «ضمیر» واقعی او است، و چیزی است که باید «بشود» تا بتواند «باشد»، متحد می‌شود؛ به این معنی که باید آنچه که واقعاً «هست» بشود، و نمی‌تواند به آرامش برسد و این سرگردانی را، که به گم‌شدن کودکی در دالانهای تو بر توی پرپیچ و خمی می‌ماند، به پایان برساند، مگر آن‌گاه که با فرشتهٔ محافظ آسمانی خود که «انائیت» واقعی او است از نو یکی شود.[۳۷]

طبیعیات و علم‌النفس

سهروردی، پس از پایان دادن به بحث در جهان فرشتگان، به توصیف جهان اجسام و نفوس، یعنی به طبیعیات و علم‌النفس پرداخته است. طبیعیات وی، همان‌گونه که انتظار می‌رود، بر پایهٔ نور بنا شده نه برپایهٔ هیولی و صورت ارسطویی که آن را طرد کرده است. همهٔ اجسام درجاتی از نور و سایه (ظل) هستند، و طبیعیات عبارت است از بحث در نوری که شدت آن به علت ظل جهان مادی کاهش یافته است. وی اجسام را به سه دسته تقسیم کرده است: یکی آنها که راه نور را می‌بندند و مانع نفوذ آن می‌شوند؛ دوم آنها که نسبت به نور شفافیت دارند و مانع عبور آن نمی‌شوند؛ و بالاخره دستهٔ سوم آنها هستند که نور را به درجات مختلف اجازهٔ عبور می‌دهند و به این ترتیب خود به دسته‌های چندی تقسیم می‌شوند.[۳۸]

به این ترتیب، آسمانها در حالت نورانیت به دستهٔ دوم تعلق دارند، و زمین به دستهٔ اول، و آب در حالت متعارفی به دستهٔ دوم، و هوا به دستهٔ سوم که شامل چند درجه است. آتش را که عنصر چهارم از عناصر است، سهروردی عنصر زمینی نمی‌داند، بلکه آن را صورتی از نور و خلیفهٔ نور اعلی در محیط زمین می‌شناسد.

سهروردی، با تکیه کردن بر این زمینه، به بحث در نمودهای گوناگون طبیعی، و بالخاصه آنها که به آثار جوی مربوط می‌شود،

مـی‌پردازد. و از هـمان روش عـمومی مشـائی پیروی مـی‌کند، مـنتها تکیه‌گاههای بحث او با فلسفهٔ مشائی اختلاف دارد. مثلاً، با آنکه تبخیر و نظریهٔ بخار را می‌پذیرد، در همهٔ نمودهای کاینات جوی و تـغییرات بـه اهمیت نور اشاره می‌کند. واقع این است که تـمام طبیعیات سـهروردی اصولاً مبتنی بر بحث در اجسام همچون برزخی میان درجـات مـختلف نوری است که به اندازه‌های مختلف منعکس یا منتقل می‌کنند. اجسام در زیر فرمان افلاکند، و افلاک در فرمان نفوس، و نفوس در فرمان طبقات مختلف فرشتگان، و فرشتگان مقهور نورالانوارند که بر سـراسـر جـهان استیلا دارد.

از اختلاط عناصر با یکدیگر سه مملکت موجودات یا موالید ثلاثه پیدا می‌شود که هر یک از آنها طلسم فرشتهٔ خاصی است. مثلاً در جهان معدنیات طلا و گوهرهای گرانبها درخشندگی خاص دارند و تأثیرشان بر نفس آدمی این است که مایهٔ شادی و خوشبختی آن می‌شوند، و این از آن جهت است که نور مندرج در آنها به نور مندرج در نفس آدمی شـباهت دارد. به همین ترتیب، در گیاهان و جانوران نور فرشته‌ای غالب است و بر اعمال هر یک از انواع فرمانروایی می‌کند.

سهروردی، در شمارش قوای نفسهای نباتی و حیوانی از طرح کلی ابن‌سینا و دیگر مشائیان پیروی کرده است.[۳۹] نفس نباتی، یا نفس نامیه، بنابر نظر شیخ اشراق، دارای سه قوهٔ اصلی غاذیه و نامیه و مولده است. غاذیه به نوبهٔ خود عبارت از چهار قوهٔ جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه است. نفس حیوانی، علاوه بر اینها، قوای حرکتی را نیز دارد که عـبارت است از آرزو و خشم و شهوت که از خصوصیات نفس حیوانی است. ولی همهٔ این قوا، چه در نفس نباتی و چه در نفس حیوانی، جلوه‌هایی از نور ملکی حاضر در هر یک از انواع است، و عمل و وظیفهٔ آنـها بـایستی از طریق پیوستگی با نور فهمیده شود.

انسان، که عالیترین نوع حیوان است، علاوه بر اینها و بر پنج حس

خارجی که در آنها با بعضی از حیوانات عالیتر شریک است، پنج قوهٔ درونی نیز دارد که تأثیرات دریافت شدهٔ از جهان خارجی را به نور اسفهبدی که در داخل آن موجود است منتقل می‌کنند. این پنج حس باطنی را سهروردی به نامهای حس مشترک و متصوره و مدرکه و متخیله[۴۰] و حافظه نامیده که نفس ناطقه، که در واقع همان نور اسفهبدی است، همچون تاجی بر سر آنهاست، و این خود جرقه‌ای از نور فرشته‌ای است که چنان در قلعهٔ بدن اسیر شده است که غالباً منزلگاه اصلی خویش را فراموش می‌کند. سهروردی و اشراقیان، بیش از آنکه در بند شمردن قوای نفسانی باشند، به این توجه دارند که وضع رقتباری را که نفس دچار آن شده نشان دهند، و بگویند که چگونه باید با یادآوری گذشته نفس را متوجه جایگاه اصلی خویش سازند و در خط بازگشتن به آن جایگاه بیندازند.

معاد و وصال معنوی

بخش اخیر حکمة‌الاشراق مربوط است به بحث در وصال معنوی و حالت نفس پس از مرگ. سهروردی راههایی را نشان می‌دهد که به وسیلهٔ آنها نفس می‌تواند، در عین تعلق به بدن، از بندهای مادی خویش رهایی یابد، و از اشراق نور فرشته‌ای بهره‌مند شود. هدف هر انسانی باید همین باشد، چه هر نفس، صرف‌نظر از درجه‌ای که دارد، در هر لحظه از زندگی خود در جستجوی نور اعلی است، حتی اگر خود از منظور اصلی جستجوی خویش هم آگاهی نداشته باشد. شادی و سعادت از اشراق شدن با نورهای آسمانی حاصل می‌شود، و سهروردی در این باره چندان پیش می‌رود که می‌گوید که هرکس که مزهٔ شادی اشراق شدن به وسیلهٔ نورهای قاهر را نچشیده باشد، حتی از معنی شادی و حقیقت آن بی‌خبر است.[۴۱] همهٔ شادیهای جزئی و گذران این جهان چیزی جز انعکاسی از شادی اشراق شدن و عرفان نیست.

وضع نفس پس از مرگ بسته به درجهٔ پاکی و معرفتی است که در

زندگی این جهانی به آن رسیده است. بنابر اختلاف درجات معرفت، سه دسته نفوس می‌توان تشخیص داد: یکی سعداء که در این زندگی به درجه‌ای از پاکی و صفا رسیده‌اند؛ دوم اشقیاء که نفوس آنان با شر و جهل تاریک شده است؛ سوم آنان که در زندگی این جهانی به ولایت و اشراق رسیده‌اند، یعنی حکما یا متألهین. نفوس مردمی که به دستهٔ اول تعلق دارند، پس از مرگ به جهان ارباب انواع می‌رود، و در آنجا از اصوات و مزه‌ها و بوهایی لذت می‌برد که نظایر زمینی آنها سایه‌هایی از آنها بوده است. دستهٔ دوم به جهان صور «معلق» و دهلیز پرپیچ و خم عالم خیال می‌رود که جهان تاریک نیروهای شریر و جنیان است. و بالاخره نفوس عرفا و اولیا، پس از مفارقت از بدن، چندان بالا می‌رود که از جهان فرشتگان هم می‌گذرد و از سعادت قرب به نورالانوار بهره‌مند می‌شود.[۴۲]

وضع نفس پس از مرگ و اینکه دچار رنج یا از سعادت برخوردار می‌شود، بسته است به صفا و کمال آن که تا چه حد توانسته باشد از امکانات خود استفاده کرده و به معرفت دست یافته باشد. نفسی که هم پاک و هم کامل است، یا لااقل یکی از این دو صفت را دارد، از جدا شدن از این جهان که موضوع و هدف محبت و علاقهٔ بسیاری از مردمان در این زندگی است، چندان رنج نمی‌برد. تنها نفسی که در آن واحد هم ناپاک و هم ناقص است، از مفارقت از زندگی این جهانی دچار رنج دایم می‌شود. شیخ اشراق، با توجه به این مطالب، اندرز می‌دهد که آدمی باید قدر ایام زندگی را که نصیب او شده نیکو بداند، و به صفای نفس خویش بپردازد، تا چنان شود که به فرشته‌ای شباهت پیدا کند و به رب‌النوع آسمانی خویش مانند شود.

اهمیت حکایات تمثیلی

تجزیه و تحلیل نظریات اساسی حکمت اشراق، به آن صورت که در حکمة‌الاشراق آمده، جنبهٔ تعلیمی آثار سهروردی را روشن می‌کند، و

حقیقت الهیات در آن، صورت مجسمی به خود می‌گیرد. ولی برای دست یافتن به بصیرت کامل دربارهٔ رسالت سهروردی و منظرهٔ کلی نوشته‌های وی، لازم است که حکایات تمثیلی وی نیز مورد مطالعه واقع شود. اینها رساله‌های کوتاه رمزی و صوفیانه‌اند که تجربهٔ روحی خاصی در آنها به زبانی بسیار رمزی بیان شده، و خود این رمز جزء تمام‌کننده‌ای از مشاهده و رؤیا را تشکیل می‌دهد. در این حکایات کوتاه ــ که از بسیاری از جهات ــ به حکایتهای رمزی قرون وسطایی اروپایی، مثلاً پارسیفال، شباهت دارد، کوششی به عمل نیامده است تا حقیقت در همهٔ تجلیات آن نمایش داده شود. بلکه در هر رساله مرحله‌ای از حیات روحی و تجربیات درونی آشکار شده و از دسته‌ای از رموز پرده برداشته شده است، و از این طریق نظری اجمالی نسبت به جهان اشراق و روح خود سهروردی به دست می‌آید.

جای آن نیست که همهٔ این حکایات را در اینجا مورد بحث قرار دهیم، ولی، برای آنکه با شکل کلی آنها آشنایی پیدا کنیم، بهتر آن است که یکی از آنها، آواز پر جبرئیل [۴۳] را که دارای جنبه‌های مشترکی با سایر داستانهاست در اینجا به اختصار مورد مطالعه قرار دهیم. حکایت اصلی به دو بخش تقسیم شده، و در بخش اول شاگرد یا قهرمان داستان تمثیلی از حکیمی بحث می‌کند که «پیامبر درون او» و فرشتهٔ راهنمایی او در راه رسیدن به حقیقت است. از حکیم می‌پرسد که منزل او کجا است، و در پاسخ می‌شنود که از «ناکجاآباد» آمده است که در واقع سرزمینی خیالی است و در این جهان وجود ندارد، یعنی از جهان سه بعدی بدتر است. پس از آنکه شاگرد دانست که استاد از کجا آمده است، به پرسیدن از وی دربارهٔ جنبه‌های گوناگون حکمت می‌پردازد.

در بخش دوم این داستان آهنگ کلی کتاب تغییر می‌کند. شاگرد از استاد می‌خواهد که اسم اعظم را به او بیاموزد. حکیم موافقت می‌کند و نخست اسرار علم جفر را به او تعلیم می‌کند که علم باطنی به معانی پنهانی حروف و کلمات از طریق رمز و تمثیل عددی آنهاست. سپس

می‌گوید که خدا کلماتی مانند فرشتگان را آفرید، و کلمه‌ای اعلی آفرید که بسیار برتر از فرشتگان است، همان‌گونه که نور خورشید برتر و افزونتر از نور ستارگان است. انسان خود نیز کلمه‌ای از خدا و آوازی از پر جبرئیل است. بالهای جبرئیل بر فراز آسمانها و زمین گسترده است ــ این جهان سایه‌ها، یا «مغرب»، چیزی جز سایهٔ بال چپ جبرئیل نیست همان‌گونه که جهان انوار ملکوتی یا «مشرق»، انعکاسی از بال راست او است. به این ترتیب همهٔ موجودات این جهان از آواز پر جبرئیل به وجود آمده است. با کلمه و با آواز پر این فرشتهٔ مقرب است که انسان پیدا شده و با کلمه ــ یعنی با اسم الهی ــ است که وی کمال پیدا می‌کند و به حالت اصلی و اصل الهی خویش می‌رسد.

حکمت اشراقی

سهروردی را گاهی به این متهم کرده‌اند که تمایلات ضد اسلامی داشته و می‌خواسته است دین زردشتی را در برابر اسلام از نو زنده کند.[۴۴] ولی حقیقت امر چنین نیست. البته، همان‌گونه که به تفصیل بیان کردیم، سهروردی تمثیلات و رمزهای زردشتی را برای بیان نظریات خویش فراوان به کار برده است، چنانکه جابربن حیان هم پیش از وی رمزهای هرمسی را به کار برده بوده است. ولی این امر به هیچ وجه مستلزم آن نیست که عقاید وی برخلاف اسلام بوده باشد. کلیت و شمول اسلام است که سبب آن می‌شده است که عناصر گوناگون در آن پذیرفته شود، و جنبهٔ باطنی اسلامی را شایستهٔ آن کرده است که از اشکال سابق حکمت دینی استفاده کند. و در ایران که مکتب سهروردی بیشترین پیروان را پیدا کرد، به گفتهٔ ماسینیون، روحانیت اسلام همچون نوری بود که «ایران به وسیلهٔ آن جهان مرئی را از پشت منشور درخشان اساطیر قدیم خویش مشاهده می‌کرد.»[۴۵]

سنت اشراقی، با آنکه در میان اهل تسنن مفسران و پیروانی پیدا

کرد، بیشتر در محافل شیعه رواج یافت. تألیفات سهروردی اصول عقاید و منبع مکتب اشراق را تشکیل داد، و حکیمان متأخر پیوسته تفسیرها و حواشی بر آن تألیفات نوشته‌اند. از مهمترین شروح حکمة‌الاشراق یکی آن است که شهرزوری، شاگرد و همکار سهروردی، نوشته است و بهترین شرح شناخته شده را قطب‌الدین شیرازی نوشت که شاگرد مشهور خواجه نصیرالدین طوسی و صدرالدین قونوی بود که این یکی برجسته‌ترین معرف نظریات ابن عربی در مشرق زمین است.[۴۶] از این دو شرح، که هر دو در قرن هفتم نوشته شده، شرح قطب‌الدین قرنها، به عنوان شرح «رسمی»، متن مورد مطالعه بوده است. چاپ سنگی قدیم حکمة‌الاشراق که در بعضی از مدارس قدیمه از زمان انتشار آن در دورهٔ قاجاریه تدریس می‌شود، این شرح و نیز حاشیهٔ ملاصدرا را که سه قرن دیرتر نوشته شده در حاشیه دارد.

از میان مفسران آثار دیگر سهروردی باید ابن کمونه، شهرزوری و علامهٔ حلی را نام برد که به ترتیب در قرنهای هفتم و هشتم شرحهایی بر تلویحات نوشته‌اند، و جلال‌الدین دوانی (قرن نهم) و عبدالرزاق لاهیجی (قرن یازدهم) که هَیاکِلُ النُّور را شرح کرده‌اند. به علاوه، باید از فیلسوفانی نام برده شود که در تحت تأثیر تعلیمات سهروردی قرار گرفته بوده‌اند. در این میان نام خواجه نصیرالدین طوسی، فیلسوف و دانشمند بزرگ قرن هفتم، پیش از همه به ذهن می‌آید. با آنکه وی با شرح استادانهٔ خویش بر اشارات ابن‌سینا مکتب رقیب مکتب اشراق یعنی مکتب مشاء را زنده کرده، در بعضی از مسائل، و از جمله مسئلهٔ علم خدا بر جهان، تحت تأثیر مکتب اشراق بوده است. در این مسئله آشکارا رأی ابن‌سینا را طرد کرده و بر مذهب سهروردی رفته است. از این به بعد تعلیمات سهروردی به گسترده شدن در میان فلاسفهٔ ایران و آسیای صغیر و هند ادامه دارد، و چون صفویه در ایران روی کار آمدند، تأثیر تعلیمات اشراقی بر حیات عقلی اسلامی به حد کمال رسید.

در زمان صفویه مذهب تشیع مذهب رسمی ایران شد، و نه تنها هنر و معماری ایران ــ چنانکه در سراسر جهان شناخته است ــ تجدید حیات کرد، بلکه علوم عقلی نیز تجدید شد، و این تجدید حیات عقلی، برخلاف تجدید هنر، در خارج ایران تا زمان حاضر ناشناخته مانده است.[۴۷] بحث در فلسفه و اشراق توسط میرداماد[۴۸] ــ بزرگترین مدرس اصفهان در زمان شاه‌عباس ــ از نو زنده شد. وی استادی بود که مکتبی ابن‌سینایی با تفسیری از تعالیم سهروردی، از دید پیروان مذهب تشیع، تأسیس کرد. پس از میرداماد، شاگرد معروف وی ملاصدرا، که در ایران وی را بزرگترین حکیم مسلمان همهٔ زمانها می‌دانند، نظریات سهروردی را در تألیف ترکیبی خویش وارد کرد، و بیان آنها را به کمال رسانید. عقاید ملاصدرا شامل عناصر فلسفهٔ مشائی نیز بود، و بعضی از اصول اساسی عرفان مکتب ابن عربی نیز در آن وارد شده بود، ولی همهٔ آنها را در قالب تعلیمات مذهب شیعه ریخته و بالخاصه با تعالیم مربوط به حکمت الهی مندرج در کتاب نهج‌البلاغهٔ حضرت علی بن ابی‌طالب ــ علیه‌السلام ــ هماهنگ ساخته بود.[۴۹]

با آنکه آثار سهروردی رفته رفته در مدارس رسمی تحت‌الشعاع تألیفات ملاصدرا قرار گرفت، از طریق همین آثار باز هم عقاید اشراقی مورد مطالعه و تحقیق قرار می‌گرفت. و از همین راه بود که حکمای متأخر، همچون حاج ملاهادی سبزواری[۵۰] مشهورترین شارح تعلیمات ملاصدرا در دورهٔ قاجاریه، و شیخ احمد احسائی مؤسس مسلک شیخیه و مخالف بعضی از نظریات ملاصدرا، در تحت تأثیر تعلیمات سهروردی قرار گرفتند. در شبه قارهٔ هند نیز آثار سهروردی، چه به صورت مستقیم و چه از طریق تألیفات ملاصدرا، تا زمان حاضر در مدارس دینی مورد تعلیم و تعلم است.[۵۱] در ایران نیز چنین است، و نه تنها فلسفه و حکمت در مدارس قدیمه تدریس می‌شود، بلکه در دانشکدهٔ الهیات دانشگاه تهران نیز از درسهای رسمی است. یک کرسی مخصوص تدریس حکمت

اشــراق است، و کــرسی دیگــری مـخصوص تـدریس نـظریات مکـتب ملاصدرا.[۵۲]

از این گذشته، تأثیر سهروردی منحصر به جهان اسلام نبوده است. بعضی از آثار وی در دورهٔ امپراطوران مغول هند به سنسکریت تـرجـمه شد، و پیش از آن نیز بعضی به زبان عبری ترجمه شده بود، و به این ترتیب نظریات وی به دو جهان کاملاً متفاوت یهودی و هندی رسید. آثـار وی همچنین توسط مؤبد عرفانمآب زردشتی آذر کـیوان، و پـیروان او دقـیقاً مورد مطالعه و تحقیق قرار گرفت، که در دورهٔ صفویه، ایران را ترک گفته و به هندوستان مهاجرت کرده بود. آن حکمت جاودانی که شیخ اشراق در صدد تأسیس یا تجدید تأسیس آن بود، نه تنها در زمان حیات کوتاه وی چشم‌انداز عقلی بـا نـفوذی در پـیروان مـذهب شـیعه و بـه‌طور کـلی در سرزمینهای شرقی اسلام شد، بلکه از مرزهای اسلامی نیز گذشت و به مـیراثـهای دیگـر پـیوست. از بسـیاری جـهات عـنصری از جـهان بـحث مشترکی شد که اسلام در آن با هـمسایگان خـود شـرکت داشت، یـعنی جهانی که در آن وحدت متعالیی که در تجلیات گوناگون حـقیقت نـهفته است خودنمایی می‌کرد.

فصل سوم

ابن‌عربی و متصوفه

میراث تصوف

تصوف ــ به عنوان راهی برای رسیدن به مقام کمال معنوی و معرفت ــ جنبهٔ درونی وحی اسلامی است که در واقع قلب و حقیقت درونی یا باطنی آن به شمار می‌رود.[1] درست است که این نام در دورهٔ متأخری پیدا شده و بعضی از ظواهر آن از معتقدات نو افلاطونی گرفته شده است، ولی حقیقت تصوف و اصول عقاید و روشهای آن به آغاز وحی می‌رسد، و با معنی و صورت اسلام، به آن نحو که در قرآن کریم یعنی محسوسترین و مجسمترین شکل اصول عقاید اسلامی آمده ارتباط بسیار محکم دارد.[2] در نظر کسی که در تصوف وارد می‌شود، و همچون «سالک طریقت»[3] زندگی می‌کند، نخستین و کاملترین عارف پیغمبر اسلام، حضرت محمد صَلَّی‌اللهُ عَلَیهِ وَ آلِه وسلم، است؛ و پس از وی حضرت علی‌بن ابی‌طالب علیه‌السلام که عالیترین نمایندهٔ باطن اسلام بوده است.

در زمان حضرت رسول (ص) که درهای آسمان هنوز باز بود، خود نزدیکی به منبع وحی اجازهٔ آن را نمی‌داد که سنت دینی به دو

قسمت ظاهری و باطنی، یا شریعت و طریقت، که اجزای ترکیب کنندهٔ آن هستند منقسم شود، گو اینکه جوهر هر دو از همان آغاز وجود داشته است. مجموع سنت دینی در آغاز همچون گدازهٔ گداختهٔ در حال جوشش بود، و تا تأثیر سرد کنندهٔ زمان و اوضاع و احوال تباه کنندهٔ جهان آن را رفته رفته «سرد و منجمد نکرد»، انعقاد پیدا نکرد، و به عناصر گوناگون تجزیه نشد. به این جهت است که در طول مدت دو قرن اول، که سنت دینی بسیار نیرومند بود، و این نیرومندی از گسترش و قدرت جذب شدن آن به خوبی آشکار می‌شود، نه کتب منظمی از فقه پیدا شد و نه سازمان اخوت یا طریقت خاصی از تصوف.[۴] باید متوجه این امر باشیم که در قرن سوم مکاتب فقه یا شریعت تنظیم یافت، و در همان زمان تصوف همچون عنصر مشخصی در اجتماع اسلامی آغاز به تجلی کرد، و اصول عقاید و روشهای آن توسط دستگاههای طریقتی انتشار یافت که هر کدام از آنها را مرشدی اداره می‌کرد و غالباً به نام او نامیده می‌شد.

روحیه‌ای که در آغاز وحی در جو و محیط حیات مسلمان وجود داشت، و همه جا احساس می‌شد، به این ترتیب در فرقه‌های گوناگون استحکام پیدا کرد و توانست همچون میراث روحی زنده‌ای به حیات خود ادامه دهد. صوفیان متأخر به هیچ عملی دست نمی‌زدند که پیغمبر (ص) و اصحاب او پیش از ایشان چنان نکرده بودند، و در این باره بیشتر از اصحابی مانند علی علیه اسلام و ابوذر و سلمان و بلال و دیگرانی پیروی می‌کردند که باطن اسلام را از پیغمبر تعلیم گرفته بودند. پیغمبر (ص) عادت داشت که در جاهای آرام و دوری مانند غار کوه حرا عزلت و خلوت اختیار کند، و مخصوصاً این کار بیشتر در نیمهٔ رمضان صورت می‌گرفت. پس از آن در دوران متأخری از زندگی خویش در مسجد مدینه به این کار بر می‌خاست، و در همهٔ این عزلتها به انجام آداب اساسی ذکر می‌پرداخت. نیز به اصحاب خویش سفارش می‌کرد که ذکر خدا گویند و در خلوت و جلوت نام او را بر زبان رانند.

بر پایهٔ همین اعمال پیغمبر (ص) و گفتارهای او است که صوفیان آداب و اعمال خود را بنا نهاده و تا امروز از آن پیروی می‌کنند. پیوسته خود را پیروصدیق تعلیمات پیغمبر (ص) می‌دانند، و در هر لحظه از زندگی خویش چنان می‌خواهند که یکی از صوفیان بزرگ قرن سوم چنین گفته است: «همهٔ راهها بسته است، جز برای کسی که گام بر جای گام رسول نهد.[۵]» تصوف به این ترتیب سیمای باطنی تعلیمات پیغمبر (ص) است که رفته رفته در قرنهای دوم و سوم شکل پیدا کرده و نام تصوف به خود گرفته است که مقصود از آن همان تعلیمات باطنی اسلام است و از آن زمان تاکنون به همین عنوان شناخته می‌شود.

شاید نتوان از تاریخ تصوف سخن گفت، چه در واقع جوهر تصوف تاریخی ندارد. با وجود این، از آن جهت که تصوف در هر زمان اصول خود را به زبانی متناسب با مقتضیات فکری و روحی آن زمان بیان کرده، و از آن جهت که در طی قرون مکاتب مختلفی برای تعبیر از تصوف پیدا شده که متناسب با نیازمندی گروههای گوناگون مردم باشد، می‌توان از سیماهای مختلف میراث تصوف در هر دوره‌ای از زمان گفتگو کرد.[۶] مثلاً ممکن است از زهاد صدر اسلام و قراءِ قرآن و راویان حدیث سخن به میان آورد که تعلیمات پیغمبر (ص) را برای نسلهای بلافاصله پس از اصحاب او زنده نگاه داشتند، و بسیاری از ایشان از اولیای صدر اسلام بودند.

از این میان یکی از چهره‌های برجستهٔ دو قرن اول اسلام شایستهٔ ذکر خاص است، و آن حسن بصری است که با عمر دراز خود، از ۲۱ تا ۱۱۰، سه نسل از مسلمانان را به زمان پیغمبر اسلام (ص) پیوسته بود.[۷]

نیز امامان شیعه (ع) در دو قرن اول اسلام از این لحاظ اهمیت دارند؛ مخصوصاً هشت امام اول در مرحلهٔ نخستین تصوف تأثیر اساسی داشته‌اند. در تشیع، که در واقع «اسلام علی» است و مبنای آن بر تأیید علی علیه‌السلام به عنوان خلیفهٔ معنوی و صوری پیغمبر است، ائمه حاملان نورمحمدی و نمایندهٔ باطنی پیغمبر (ص) به شمار می‌روند. نیز

بعضی از آنان سهمی اساسی در تشکیل فرقه‌هایی از تصوف دارند که در میان اهل تسنن پیدا شده و نام ایشان در آن سلسله‌های صوفیه آمده است. تقریباً همهٔ فرق صوفیه خود را به حضرت علی (ع) می‌رسانند، و بعضی از صوفیان متأخر شاگردان ائمه، مخصوصاً امام ششم، جعفر صادق (ع) (۸۸-۱۴۸)، و امام هشتم، علی‌رضا (ع) (حدود ۱۴۸ - ۲۰۳)، بوده‌اند. از این گذشته، چند تن از امامان از خود تألیفاتی عالی از عرفان اسلامی بر جای گذاشته‌اند که نهج‌البلاغهٔ حضرت علی (ع) و صحیفهٔ سجادیهٔ[8] حضرت زین‌العابدین (ع) از آن میان شهرت بیشتر دارد.

در قرن سوم چهره‌های نامداری در تصوف پیدا شد که کلمات فصیح و نافذ ایشان بر جای مانده و در روح صوفیان نسلهای پس از آن منعکس شده است. از این جمله است ذوالنون مصری، محاسبی بغدادی[9]، امیر ابراهیم‌بن ادهم، که مانند گوتامای بودا، زندگی درباری را ترک گفت و درصدد کشف معرفت الهی برآمد، و حکیم خراسان، بایزید بسطامی[10]، که گفته‌های تناقض‌آمیز یا «شطحیات» که مبتنی بر تجربه‌های شخصی او دربارهٔ مرحلهٔ وصال نهایی با حق است، وی را به عنوان نمایندهٔ عقلانی‌ترین شکل تصوف مشهور ساخته است.

در اواخر قرن سوم مکتب تصوف معتدل بغداد به‌ریاست جنید تشکیل شد که چهره‌هایی همچون نوری و شبلی در اطراف آن جمع شدند، و شهید تصوف، یعنی حلاج، با آنان پیوستگی داشته است. این صوفی بزرگ که در نتیجهٔ تحقیقات ماسینیون در مغرب زمین به خوبی شناخته شده، از بعضی جهات نمونهٔ معنویت مسیح در اسلام است و مصیبت یا «مِحْنَت» وی، به تعبیر ماسینیون، شباهتهایی با مصائب مسیح دارد. حلاج معتقدات باطنی را در برابر عامهٔ ناس برملا کرد و گواه وجدان اجتماع اسلامی در مقابل واقعیت حیات معنوی مندرج در تصوف بود. حلاج اشعار زیبایی به زبان عربی از خود بر جای گذاشته است، سخنانی نیز گفته که پیوسته بر افق تصوف تسلط داشته است. جملهٔ «اناالحق» وی

شاهد جاودانی این حقیقت است که تصوف اساساً عرفان الهی است، و اینکه در آخر کار خداوند متعال است که، چون حجاب برافکنده شود بانگ «انا» یعنی «من» بر می‌آورد.

در قرن چهارم، در همان زمان که هنر و علم اسلامی به اوج خود رسید[۱۱]، سنت تصوف به این آغاز کرد که با تألیفات بزرگ تعلیمی بیان شود، و قالب شعر فارسی را همچون صورت جدیدی برای خود برگزید، که از آن به بعد پیوسته مهمترین صورت تعبیر آن به همین صورت شعری بوده است. در این قرن کتابهای درسی تصوفی همچون کتابُ اللُّمَع تألیف ابونصر سرّاج[۱۲]، کتاب التَّعَرُّف تألیف کلاباذی[۱۳]، کشفُ المحجوب تألیف هُجویری که نخستین تألیف فارسی منثور در تصوف است، قُوتُ القلوب تألیف ابوطالب مکّی، و اثر مشهور رسالة القُشَیریّه تألیف شد. همهٔ این کتابها هنوز توسط پیروان تصوف مورد تعلیم و تعلم است. و مخصوصاً کتاب اخیر بیشتر از لحاظ جنبه‌های عملی تصوف تدریس می‌شود. در این آثار جمله‌های زیبا و شطحیات و کلمات قصار حکیمانهٔ صوفیان قدیم جمع‌آوری و قواعد و آداب سلوک معین شده است.

در این قرن همچنین نخستین رباعیات صوفیانه توسط ابوسعیدبن ابوالخیر، معاصر ابن‌سینا[۱۴]، سروده شد. و یکی از برجسته‌ترین نویسندگان تصوف، خواجه عبدالله انصاری، که کتاب مَنازِلُ السّائرین وی در قرنهای متوالی مورد مطالعه بوده و شرحهای فراوانی بر آن نوشته‌اند، چندین رسالهٔ مهم به زبان فارسی تألیف کرد. کتاب مناجات[15] وی از تألیفات بسیار معروف زبان فارسی است. به این ترتیب، علاوه بر زبان عربی، زبان فارسی هم وسیله‌ای برای بیان معتقدات تصوف شد، و زمینه برای سنائی و عطار و رومی بی‌نظیر و شبستری و حافظ فراهم آمد، که با پیدایش او اثر «کیمیائی» شعر صوفیانه به اوج خود رسید. از طریق فصاحت اشعار این شاعران، اصول تصوف در سرزمینهای شرقی جهان اسلام، یعنی ایران و آسیای مرکزی و شبه‌قارهٔ هند و نیز جاوه و سوماترا

گسترش یافت، و در نتیجهٔ ترجمهٔ برخی از این آثار بود که توجه بعضی از اروپائیان، مانند گوته و هردر، نخستین بار به تصوف جلب شد.

در همین قرن تصادم و تعارض میان تصوف با اصول عقاید فلسفی و کلامی و فقهی آغاز شد. پیشتر دیدیم که چگونه ابن‌سینا، شیخ مشائیان، مانند معاصرش ابوحیان توحیدی، به طرف تصوف متمایل شده بود، به همین ترتیب در رسائل اخوان‌الصفا، حتی در آنجا که از علوم بحث می‌شود، شباهتهایی با نظریات ارباب تصوف به نظر می‌رسد، و در مجموعهٔ آثار منسوب به جابربن حیان، که صوفی بود و به احتمال قوی بعضی از آثار این مجموعه از او است، نیز چنین امری قابل مشاهده است. ولی تمایلی در جهت عکس نیز وجود داشت، و بعضی از متصوفه نظریات جهانشناسی مندرج در آثار ابن‌سینا و اخوان‌الصفا و دیگران را می‌گرفتند و وارد نظریات عرفانی خویش می‌کردند. از این لحاظ حکیم اندلسی، ابن مسرة، جلب توجه خاص می‌کند، که نظریات جهانشناسی وی از نظریات ابن عربی خبر می‌دهد و این یک از آثار وی اقتباس فراوان کرده بوده است.[۱۶]

ولی، در میان متکلمان و فقیهان نیز اختلافاتی وجود داشت، و این اختلاف در قرن پنجم، با تسلط سلاطین سلجوقی شدیدتر شد، و تأسیس دانشگاههای جدید وضع درس و بحث را تغییر داد، و از صورت نسبتاً آزادانه و کم محدودیت دروس در قرن پیش از آن بیرون آورد. در همین اوضاع و احوال بود که ابوحامد غزالی بر صحنه آشکار شد، و به تصوف در محافل شریعت رنگ «شرعی بودن» داد، و میان تعلیمات ظاهری و باطنی اسلام، که خود در هر دوی آنها تسلط کامل داشت، توافقی برقرار کرد، همان گونه که در فصل پیش یادآور شدیم، غزالی بعضی از تعالیم تصوف را برملاکرد، و هدفش آن بود که تصوف بتواند آزادانه در آغوش اجتماع اسلامی به حیات درونی خویش ادامه دهد. به این ترتیب دفاع وی از تصوف عامل مهمی بود که در نتیجهٔ تأثیر آن فرقه‌های صوفیه توانستند

در اجتماع کلی اسلامی به تبلیغ نظریات خویش بپردازند و به آداب خاص خویش عمل کنند. از این گذشته، غزالی در بعضی از رساله‌های خود که بیشتر جنبهٔ باطنی دارد، مانند مشکاة‌الانوار[۱۷] و رسالةَ‌اللُّدُنّیَّة به صورتی از معتقدات تصوف بحث کرده است که بعد با همان صورت در آثار ابن عربی دیده می‌شود.

میان غزالی و ابن‌عربی هنوز چهره‌های برجسته‌ای از متصوفه هستند که از ذکر آنان نباید غافل شویم. در ایران احمد غزالی، برادر ابوحامد، رساله‌ای در عشق الهی به نام سَوانحُ العُشّاق[۱۸] نوشت. دیگر عین‌القضاة است که بحث وی دربارهٔ معتقدات تصوف، ابن عربی را به یاد می‌آورد. در مغرب جهان اسلامی سیمای ابن عریف، مؤلف کتاب معروف مَحاسنُ‌المَجالس[۱۹] و ابومدین، استاد ابن عربی جلوه‌گر می‌شود که ابن عربی از وی در آثار خود بسیار نام برده است. شخص دیگری که باید از او نام ببریم ابن قسی مؤسس «حکومت خانقاهی» مریدین در الغرب جنوب پرتقال است که ابن عربی با وی ارتباط نزدیک داشته است.

چون بار دیگر به شرق جهان اسلامی بازگردیم، درست پیش از زمان ابن عربی، علاوه بر سهروردی مؤسس مکتب اشراق، با مؤسسان فرقه‌های معتبر دیگر تصوف نیز روبه‌رو می‌شویم. از این جمله است: احمد رفاعی که سلسلهٔ رفاعیه از وی نام گرفته است، و دیگر عبدالقادر گیلانی از شیوخ تصوف بسیار معروف اسلام که سلسلهٔ قادریهٔ او از مراکش تا جزایر اقیانوس آرام همه جا پیروانی دارد، و دیگر نجم‌الدّین کُبریٰ مؤسس سلسلهٔ کُبرَوِیّه.[۲۰] هنگامی که ابن عربی بر صحنهٔ تاریخ اسلام آشکار شد، سنت تصوف به خوبی استقرار پیدا کرده بود و از طریق فرقه‌ها و سلسله‌های مختلف و سایل مؤثری برای حفظ و اشاعهٔ روشها و نظریات خود در اختیار داشت. نیز میراث گرانباری از آثار نظم و نثر به فارسی یا عربی وجود داشت که اشراقها و مکاشفات و احوال و «مشاهدات» شیوخ متصوفه نسل به نسل تا زمان پیغمبر در آنها ثبت و ضبط شده بود.

مقام ابن‌عربی

با پیدا شدن ابن عربی ناگهان نظری کامل باوسعت عظیم، چه از لحاظ الهیات جهانشناسی، و چه از لحاظ علم‌النفس و مردم‌شناسی، دربارهٔ تصوف ابراز می‌شود که در بادی امر چنان می‌نماید که با آن نقطهٔ عطفی درداخل سنت تصوف پیدا شده است. درست است که بعضی از متصوفهٔ قدیمتر، مانند حکیم ترمذی و بایزید بسطامی، مسایل حکمت الهی را مورد بحث قرار داده بودند، و در آثار عطار و ابن مسرة نظریات جهانشناختی وجود داشته است، ولی به آن وسعت که در آثار ابن عربی دیده می‌شود نبوده است. در کتابهای متصوفان قدیمتر، غالباً از دستورالعملهای سیر و سلوک بحث می‌شده، یا اینکه سخنانی را که هر یک از صوفیان در مراحل مختلف وصول گفته بوده در آن کتابها جمع‌آوری و حفظ می‌کرده‌اند. کمتر در آن گونه کتابها بحثهای مطالب عرفانی به صورت کامل پیش می‌آمده است. تنها جرقه‌های نوری است که وجههٔ خاصی از حقیقت را که صوفی در لحظهٔ خاصی با آن روبه‌رو می‌شود در روشنی قرار می‌دهد.

محیی‌الدین عقاید متصوفه را که تا زمان وی به صورت ضمنی در گفته‌های شیوخ طریقت مندرج بود، به صورت صریح و روشن تنظیم کرده است. وی به این ترتیب عالیترین شارح عرفان اسلامی به شمار می‌رود.[۲۱] به وسیلهٔ وی جنبهٔ باطنی اسلام آشکارا بیان شد، و مرزهای جهان معنوی آن به شکلی در روشنی قرار گرفت که لااقل از لحاظ نظری برای هر کس که عقل و هوش کافی داشت راه باز شد که در طریق سلوک قدم گذارد، و بتواند نظریات عرفانی را عملاً بیازماید و به حقیقت آنها برسد. در نوشته‌های ابن عربی تعبیراتی می‌یابیم همچون «وحدت وجود» و «انسان کامل» که وضع این الفاظ برای معانی منطبق با آنها نخستین بار توسط او صورت گرفته، گو اینکه واقعیت آنها از همان آغاز پیدایش سنت تصوف وجود داشته است.

بنابراین اهمیت ابن عربی در آن است که عقاید متصوفه را نظم بخشیده و صورت‌بندی کرده و آنها را به شکل صریح بیان کرده است. ظهور وی نه علامت این است که تصوف، با طول و تفصیل پیدا کردن و نظری شدن، «ترقی» کرده است، و نه چنانکه بعضی علیه ابن عربی دستاویز کرده‌اند، انحراف از عشق الهی و توجه به مکتب همه خدایی بوده است. صورت‌بندی صریح معتقدات متصوفه به دست محیی‌الدین برای رفع نیازی بوده است که در محیط عرضه شدن این معتقدات وجود داشته، تا چنان باشد که معانی و حقایق هر چه بهتر آشکار و فهم شود. احتیاج به شرح و تفصیل با زیاد شدن معرفت کسی افزایش پیدا نمی‌کند، بلکه هر اندازه شخص نادانتر باشد و در نتیجهٔ تاریک شدن، نیروی ذوق و شهود و قدرت فهم مستقیم امور و اشیاء را از دست داده باشد، این نیازمندی شدیدتر می‌شود. به تدریج که تمدن اسلامی از منبع وحی خود دورتر می‌شد، بصیرت و درایت اشخاص بری فهم حقایق اسلامی کاهش می‌یافت و به همان درجه احتیاج به توضیح و تفسیر افزایش پیدا می‌کرد. برای نسل‌های قدیم تنها اشاره‌ای کافی بود که به معانی باطنی توجه پیدا کنند. به وسیلهٔ ابن‌عربی، جنبهٔ باطنی اسلامی اصول عقایدی پیدا کرد که تنها با کمک آنها امکان داشت که سنت تصوف در میان کسانی که پیوسته در خطر گمراه شدن بودند محفوظ بماند. این گونه کسان همیشه در معرض آن بودند که گرفتار استدلال ناصحیح شوند، و در بیشتر ایشان نیروی مکاشفهٔ عقلی چندان نبود که بر تمایلات بشری دیگر چیره شود، و ذهن آنان را از افتادن در خطا مصون بدارد. آنچه که پیوسته حقیقت باطنی تصوف بود، توسط ابن‌عربی چنان تنظیم و صورت‌بندی شد که از آن زمان به بعد بر حیات عقلانی و نفسانی اسلام حکومت پیدا کرد.

زندگانی عارف مرسیه

ابن‌عربی، که نام کامل وی ابوبکر محمدبن العربی الحاتمی الطائی است،

در مرسیه، جنوب اسپانیا، به سال ۵۶۰ از خاندان عرب خالصی منسوب به قبیلهٔ طائی به دنیا آمد. در جهان اسلامی بیشتر وی را به نام ابن‌عربی و با القاب شیخ‌اکبر و محیی‌الدین می‌شناسند. مانند سایر عارفان و پیران طریقت شاهکار وی زندگانی خود او است که از متعارف بیرون بوده و پیوسته روزگار را به نماز و ذکر و مشاهده و زیارت اولیا می‌گذرانده و در این ضمن به مشاهداتی نائل آمده است که در آنها مراتب عالم غیب بر او آشکار می‌شده است.[۲۲] بنابراین با مطالعهٔ زندگی وی از صفات معنوی و مقام عارفی آگاه می‌شویم که فعالیت عقلی وی از طریق تألیفات عرفانی متعددی بر ما آشکار می‌شود.

پس از گذراندن سالهای نخستین عمر در مرسیه، به اشبیلیه رفت و در آنجا برآمد و دروس مقدماتی را تحصیل کرد. رفاه خانوادگی محیط مساعدی را برای وی فراهم آورده بود که در آن می‌توانست، بنابر تمایل طبیعی خویش، به امور معنوی توجه پیدا کند. در این مرحله از زندگی با دو زن از اصحاب طریقت ملاقات کرد، یکی یاسمین مرشنایی و دیگری فاطمهٔ قرطبی، که در توجیه زندگانی وی تأثیر فراوان داشتند. مخصوصاً فاطمهٔ سالخورده در وی بیشتر مؤثر افتاد، که به قول ابن‌عربی در عین پیری درخشندگی و زیبایی دختری شانزده ساله را داشت. این زن مدت دو سال مرشد معنوی وی بود و خود را مادر روحانی ابن‌عربی می‌شمرد.

در بیست سالگی ابن‌عربی با هوش فراوان و بصیرت سرشار به مسافرت در شهرهای مختلف اندلس پرداخت، و به هر نقطه که می‌رسید به دیدار مردان و زنان واصل در طریق تصوف می‌شتافت. در یکی از همین سفرها بود که در قرطبه با ابن‌رشد ــ بزرگترین شارح ارسطو ــ ملاقات کرد، و این ملاقات اهمیت فراوان داشت، چه به این ترتیب دو نفری با یکدیگر روبه‌رو شدند که هر یک نمایندهٔ راهی بودند، و بعدها مسیحیان بر یکی از این دو راه و مسلمانان بر راه دیگر در پی ایشان رفتند. ملاقاتی بود میان دو شخص که یکی پیرو دستورهای عقل استدلالی بود

و مؤثرترین متفکر اسلامی در جهان مغرب‌زمین شد، و دیگری عارفی بود که در نظر وی معرفت اصولاً معنی مشاهده داشت، و چهرهٔ نافذی در تصوف شد، و سایهٔ او پیوسته بر حیات معنوی اسلام پس از وی گسترده بوده است. چون برخورد این دو نفر با یکدیگر حائز کمال اهمیت است، گزارش خود ابن‌عربی را دربارهٔ این حادثهٔ مهم در اینجا نقل می‌کنیم که تا حد زیادی شخصیت معنوی نویسندهٔ آن را آشکار می‌سازد:[۲۳]

> روز خوشی به خانهٔ ابوالولید بن رشد در قرطبه رفتم. وی خود اظهار تمایل کرده بود که مرا ملاقات کند، چه از مکاشفاتی که خداوند در ایام خلوت در حق من مرحمت فرموده بود چیزی شنیده و از این بابت متعجب شده بود. پدرم که یکی از دوستان یکرنگ او بود، مرا به بهانهٔ انجام دادن مأموریتی به خانهٔ او فرستاد، ولی حقیقت امر این بود که ابن‌رشد بتواند مرا ببیند و با من سخن گوید. در آن زمان من هنوز جوان بیمویی بودم.
>
> پس از آنکه بر وی وارد شدم، از جای برخاست و به ملاقات من آمد، و کارهایی کرد که نشانهٔ پاسداری وی نسبت به من بود، و بالاخره مرا در آغوش گرفت. پس از آن به من گفت: «آری». و من نیز به نوبهٔ خود گفتم: «آری». چون چنین شد، دریافت که مقصود او را فهمیده‌ام، و به همین جهت شادی وی افزایش یافت. و من نیز که از علت شادی او آگاه شده بودم، گفتم: «نه». بلافاصله حالت انقباضی به وی دست داد، و رنگ چهره‌اش دگرگون شد. چنان می‌نمود که دربارهٔ آنچه که می‌اندیشد دچار تردید شده است. از من پرسید: «از طریق اشراق و الهام الهی به چه راه حلی رسیده‌ای؟» و من در پاسخ گفتم: «آری و نه. میان آری و نه هیچ روحی نمی‌تواند از جسم خود پرواز کند

و گردنها از تنها جدا می‌شود.» رنگ ابن رشد پرید. دیدم که می‌لرزد. این آیه از قرآن را تلاوت کرد که: «لاحول و لاقوة الا بالله» چه دریافته بود که من به چه امری اشاره کرده‌ام.

پس از این ملاقات از پدرم دربارهٔ من پرسشهایی کرد تا بداند که آنچه وی دربارهٔ من اندیشیده است با نظر پدرم موافق در می‌آید یا نه. قطعی است که ابن‌رشد استاد بزرگی در تفکر و تأمل فلسفی است. به من گفتند که وی خداوند را شکر کرده بود که چندانش عمر داده است تا بتواند کسی چون من را ملاقات کند که نادان به خلوت رفته و چون من از آن بیرون آمده باشد. گفته بود که: «من چنین امکانی را پذیرفته بودم، ولی هنوز کسی را ندیده بودم که واقعاً به چنین مقامی رسیده باشد. شکر خدا که در زمانی به دنیا آمدم که توانستم استادی را که بر وی چنین تجربه‌ای گذشته و یکی از کسانی است که قفل درهای خدا را می‌گشاید ببینم. منت خدای را که نعمت دیدن یکی از چنین کسان را با چشم خودم به من عنایت فرمود.»

خواستم که ملاقات دیگری با ابن رشد داشته باشم. شکر خدا که در حالت خلسه‌ای، وی چنان بر من ظاهر شد که میان او و من جز پردهٔ نازکی حایل نبود. از پشت این پرده توانستم او را ببینم، بی‌آنکه وی بتوند مرا ببیند، یا بداند که من آنجا هستم. چندان در تأمل و تفکر خویش غرقه بود که متوجه من نشد. سپس با خود گفتم: «تأمل وی نمی‌تواند او را به جایی که من در آن هستم رهبری کند.»

دیگر فرصتی برای دیدار او دست نداد تا مرگش به سال ۵۹۵ هجری در مراکش اتفاق افتاد. جسد او را به قرطبه آوردند و در آنجا به خاک سپردند. تابوت او را بر

یک طرف حیوانی بارکش گذاشته بودند و تألیفاتش را، برای حفظ تعادل بار، بر طرف دیگر. من در آنجا بیحرکت ایستاده بودم. ابوالحسن محمدبن جبیر فقیه و ادیب، منشی سید ابوسعید [یکی از امرای موحدین] و یکی از دوستانم، ابوالحکم عمروبن سراج نساخ، همراه بودند. ابوالحکم روی به جانب من کرد و گفت: «می‌بینی که بر مرکب استاد ابن رشد چه چیز را برای تعادل با او بسته‌اند؟ بر یک طرف استاد است و بر طرف دیگر کتابهایی که وی تألیف کرده است؟» آنگاه ابن جبیر پاسخ داد که: «می‌گویی که من فرزند خود را نمی‌بینم؟ البته که می‌بینم. خدا به زبانت برکت دهد!» سپس (این جملهٔ ابوالحکم را) به خاطر سپردم، چه برای من، موضوع تأمل و تذکاری است. از آن گروه ــ که رحمت خدا بر ایشان باد ــ اکنون تنها من زنده هستم، و چون به این مطلب نظر می‌کنم با خود می‌گویم: بر یک طرف استاد است و بر طرف دیگرش کتابهایش. چه بسیار آرزومند این هستم که بدانم که آیا به آرزوهایش رسیده است یا نه؟

تا ۵۹۵ ابن عربی عمر خود را در شهرهای مختلف اندلس و شمال افریقا گذراند و با متصوفه و علما ملاقات می‌کرد، و گاه با اصحاب عقاید مختلف، مانند معتزلیان که اسلام را به صورت استدلالی مورد تفسیر و تعبیر قرار می‌دادند، به مناظره برمی‌خاست. در این مرحله از عمر تا تونس پیش رفت، و در آنجا کتاب خَلْعُ‌النَّعْلَین [۲۴] ابن قسی را خواند و شرحی بر آن نوشت. نیز به‌المریه سفر کرد که در آن زمان مرکز مکتب ابن‌مسرة و پس از وی ابن‌عریف بود. و در اینجاست که به گفتهٔ آسین پالاسیوس رسماً وارد تصوف شده است.[۲۵]

در این سالها شیخ به مشاهدات عرفانی خود ادامه می‌داد. مشاهدهٔ وی از سلسلهٔ مراتب رجال غیب که بر جهان حکم فرمایند از این قرار بوده است: قطب اعلی؛ دو امام؛ اوتاد چهارگانهٔ حاکم بر چهار جهت اصلی؛ ابدال هفتگانه که هر یک بر یکی از هفت اقلیم فرمانروایی دارد؛ نقبای دوازده‌گانهٔ حاکم بر دوازده برج؛ ونجبای هشت‌گانهٔ مربوط به هشت فلک.[۲۶] نیز مشاهده‌ای از همهٔ اقطاب معنوی «وحی»های مقدم بر اسلام داشته و به دریافت وحدت متعالی همهٔ آنچه که از جانب خداوند به مردمان وحی شده بود نایل آمده بود. همچنین در مشاهده‌ای که به سال ۵۹۵ در مرسیه برای وی دست داد، عرش الهی را دید که بر پایه‌هایی از نور استوار است و پرنده‌ای در اطراف آن پرواز می‌کند، و همین پرنده به وی فرمان داد که زادگاه خود را ترک گوید و به شرق جهان اسلامی سفر کند و باقی عمر را در آنجاها بگذراند.[۲۷]

با سفر زیارتی به مشرق، دورهٔ جدیدی در زندگی ابن‌عربی آغاز شد. در ۵۹۸ برای نخستین بار به حج خانهٔ خدا در مکهٔ معظمه نایل شد، و در همین جا «فرمان یافته بود» که تألیف کتاب اصلی خود اَلفتوحاتُ‌المَکّیِه را آغاز کند، و در همین مکه در یک خانوادهٔ ایرانی اصفهانی که از متصوفه بودند با دختر جوان بسیار متعبد و زیبایی ملاقات کرد که در نظر وی تجسم جاودانی حکمت را پیدا کرد، و نقشی در زندگی وی داشت که بی‌شباهت به نقش بئاتریکه در زندگی دانته نیست.

ابن‌عربی از مکه به شهرهای مختلف سفر کرد، و پیر طریقت وی در رسیدن به اسرار الهی خضر نبی بود.[۲۸] خضر مردمان را مستقیماً به جهان روحانیت وارد می‌کند، بی آنکه لازم باشد ارتباط مستقیمی با یکی از سلسله‌های صوفیان داشته باشند. به این ترتیب، علاوه بر آنکه شاگرد چند تن از رؤسای طریقت بود، «شاگرد خضر» نیز شد، ورود وی در سلسلهٔ خضر روشنتر از همه در سال ۶۰۱ آشکار شده است، چه در آن

سال خرقهٔ خضر را از دست علی بن جامع گرفت که وی خود آن را مستقیماً از پیغمبر سبز پوش دریافت کرده بود.

در این سالها نیز چندین بار ابن‌عربی با فقیهان مشاجراتی پیدا کرد، مثلاً در ۶۰۴ در قاهره به خطر مرگ تهدید شد و ناچار به مکه پناه برد. پس از آنکه مدتی را در حرم شریف گذراند، رهسپار آسیای صغیر شد، و در آنجا با صدرالدین قونوی نامدارترین شاگرد خود، روبه‌رو شد، و همین صدرالدین بعدها مهمترین شارح و مبلغ آثار او در مشرق‌زمین بوده است. از قونیه به مشرق سفر کرد، و به ارمینیه و از آنجا به جانب درهٔ فرات و بغداد رفت، و در این شهر به سال ۶۰۹ شیخ تصوف معروف، شهاب‌الدین عمر سهروردی را ــ همنام شیخ اشراق که نباید با او اشتباه شود ــ ملاقات کرد.[۲۹] ابن عربی همچنین از حلب دیدن کرد؛ و در آنجا ملک ظاهر، که یک نسل پیش از آن حامی و دوست سهروردی شیخ اشراق بود و کوشش وی برای جلوگیری از قتل ابن‌سهروردی بیحاصل ماند، مقدم او را پذیره شد.

بالاخره در ۶۲۱ ابن‌عربی، پس از آنکه در سراسر بلاد اسلامی بلند آوازه شده، و امیران دانش دوست از دور و نزدیک وی را به دیار خود می‌خواندند، بر آن شد که در دمشق رحل اقامت افکند. پس از عمری که در سفر گذرانده بود، چنان می‌خواست که سالهای آخر زندگی را در آرامش بگذراند، و سخت به‌کار تألیف بپردازد. در این دوره فتوحات را که شرح حال معنوی روزانهٔ از سی سال از پر ثمرترین سالهای او است به پایان رسانید، و در همین دمشق بود که شیخ اکبر به سال ۶۳۸ از دنیا رفت، در حالی که اثری محو ناشدنی بر سراسر حیات معنوی اسلام باقی گذاشته بود. وی را در صالحیه، در دامنهٔ کوه قاسیون شمال دمشق، در محلی به خاک سپردند که همهٔ پیامبران آنجا را به پاکی ستوده بودند. پس از آنکه وی را به خاک سپردند، این محل بیش از پیش زیارتگاه شد. در قرن دهم میلادی سلطان سلیم دوم قبه‌ای برگور وی ساخت که هنوز

پابرجاست، و قبر وی پیوسته مزار همگان بالخاصه متصوفان است. در کنار وی، علاوه بر دو پسرش، عبدالقادر جزایری وطنپرست مبارز الجزائری نیز خفته است. عبدالقادر را در زمان ناپلیون سوم از الجزائر تبعید کردند، و وی بازماندهٔ عمر خود را به انتشار آثار محیی‌الدین، که خود از شاگردان پر حرارت وی بود، اختصاص داد. اکنون در کنار شیخ اکبر آرمیده است که نسبت به وی ارادت فراوان داشت و تا حدی انتشار آثار وی نتیجهٔ کوشش او بوده است.

تألیفات

کثرت شمارهٔ تألیفات ابن‌عربی خود دلیل کافی است بر اینکه از الهامی «فوق طبیعی» سرچشمه گرفته است. در روایات مختلف چند صد جلد تألیف به او نسبت داده‌اند، و مقدار فراوانی از آنها موجود است که به صورت نسخه‌های خطی در کتابخانه‌های اسلامی و اروپایی نگاهداری می‌شود.[۳۰] در این میان از رساله‌ها و نامه‌های چند صفحه‌ای تا کتاب پر حجمی چون فتوحات وجود دارد. از رساله‌های عرفانی خالص تا منظومه‌های صوفیانه، که در آنها عرفان به زبان عشق بیان شده، در میان آنها موجود است. موضوعات این تألیفات نیز گوناگون است، و الهیات و جهانشناسی و معرفة‌النفس و تفسیر قرآن کریم و تقریباً همهٔ مباحث دیگر معرفت را شامل می‌شود، و در همهٔ آنها غرض این است که معانی حقیقی و درونی آشکار شود.

بزرگترین اثر ابن‌عربی که شکل دایرة‌المعارفی دارد، فتوحات است، مشتمل بر ۵۶۰ فصل که در آنها اصول عرفان و علوم باطنی و دینی مختلف و نیز تجارب و احوال روحانی خود محیی‌الدین آمده است. خلاصه‌ای از علوم باطنی اسلام است که از لحاظ وسعت و عمق بر هر اثر دیگری از این قبیل که پیش و پس از آن نوشته شده برتری دارد. در این کتاب مکرر اشاره کرده است که آن را به الهام خدایی نوشته است، مثلاً

در جایی چنین گفته است: «بدان که نوشتن فصول فتوحات نتیجهٔ انتخاب آزاد یا تأمل و تفکر ارادی من نیست. در واقع آنچه راکه من نوشته‌ام خداوند به وسیلهٔ فرشتهٔ الهام به من املاکرده است.»[۳۱]

در فتوحات، علاوه بر معتقدات تصوف، از زندگی و اقوال متصوفان قدیمتر، عقاید جهانشناختی از اصل هرمسی یا نوافلاطونی که وارد الهیات تصوف شده، علوم باطنی همچون جفر، رموز و تمثیلات کیمیایی و احکام نجومی،[۳۲] و در واقع از هر چیز دیگری که رنگ باطنی داشته و به صورتی، جایی در طرز تصور اسلامی نسبت به اشیاء پیدا کرده، بحث شده است. به این ترتیب کتاب فتوحات پیوسته مرجعی برای علوم باطنی بوده، و هر فصل آن توسط نسلهای متوالی، متصوفانه مورد مطالعه و تفسیر واقع شده، و رساله‌هایی در آن باره نوشته‌اند که در واقع تفسیرهایی است بر تار و پودهایی که با آنها فرش فتوحات بافته شده است.

بدون شک، کتابی از محیی‌الدین که از همه بیشتر خوانده می‌شود فصوص‌الحکم[۳۳] او است که در واقع وصیتنامهٔ روحانی او به شمار می‌رود، و از بیست و یک فصل آن هر یک به یکی از عقاید باطنی اساسی اسلام اختصاص دارد. این کتاب در ۶۲۷ تألیف شده و، به گفتهٔ خود ابن‌عربی، تألیف آن نتیجهٔ رؤیتی از پیغمبر (ص) بوده است که کتابی در دست داشته و به شیخ فرمان داده است که آن را «بگیرد» و به جهانیان برساند تا همگان از آن بهره‌مند شوند.[۳۴] خود عنوان کتاب، که به معنی نگینهای حکمت است، رمزی از محتویات آن است، و هر نگینی محتوی گوهری گرانبهاست که رمز یکی از جلوه‌های حکمت الهی آشکار شدهٔ بر یکی از پیغمبران است. در واقع هر نگین کنایه است از طبیعت بشری و معنوی یک پیغمبر که محمل جلوهٔ خاص حکمت الهی آشکار شدهٔ بر آن پیغمبر می‌باشد.

طبیعت بشری و فردی هر پیغمبر به نوبهٔ خود مندرج در «کلمه» است که حقیقت اساسی او و تعیّن کلمهٔ اعلی یا «کلمهٔ اصلی حضرت

حق» است[۳۵] به همین جهت است که فصول آن کتاب به نامهای «نگین حکمت در کلمهٔ آدم»، «نگین حکمت در کلمهٔ شیث»، و غیره نامیده شده، و با فصل «نگین حکمت خاصه در کلمهٔ محمد» خاتمه پذیرفته است. با آنکه از لحاظ بشری چنان می‌نماید که جنبه‌های انسانی و شخصی پیغمبران «حاوی» جنبه‌های اساسی و کلی آنان باشد، همان گونه که نگین انگشتری گوهر گرانبها را حاوی است، ولی در واقع مسئله صورت عکس دارد: واقعیت باطنی و جنبهٔ مافوق فردی پیغمبر است که حاوی نگین و تعیین‌کنندهٔ آن است. وحی الهی به «صِبغَهٔ» پذیرندهٔ وحی در می‌آید، گو اینکه از لحاظ کلی خود این پذیرنده، امکانی الهی است که از عالم اعلی تعیین شده و مندرج در مثال آسمانی خود می‌باشد.

مجموعهٔ آثار ابن‌عربی که بر جای مانده، علاوه بر این دو کتاب اساسی، مشتمل است بر رساله‌هایی در جهانشناسی، همچون اِنشاءُالدَّوائِر، عُقْلَةُ المُستَوفِز، و التّدبیراتُ الآلهیّة؛[۳۶] و در روشهای عملی سیروسلوک همچون رِسالةُالخَلوَةْ، و الوَصایا؛ و در جلوه‌های مختلف قرآن،[۳۷] مشتمل بر رمزی بودن حروف آن، و در اسماء و صفات الهی، و در فقه و حدیث و عملاً هر مسئلهٔ دیگری که با موضوعات دینی و معنوی ارتباطی دارد.[۳۸] نیز در میان آثار او منظومه‌های لطیف شعری صوفیانه وجود دارد، مانند تَرجُمانُ‌الاشْواق[۳۹] و دیوان. بسیاری از نویسندگان وی را پس از ابن‌الفارِض بهترین شاعر اشعار صوفیانه در زبان عربی دانسته‌اند.[۴۰]

روی هم رفته، چشم‌انداز تألیفات ابن‌عربی چندان وسیع است که وصف محتویات همهٔ آنها کار دشواری است. کتابها و رساله‌هایی که همچون موج اقیانوس از قلم او تراوش کرده، تقریباً هر چیز را که به چشم بیاید شامل است، در این مجموعهٔ عظیم آثار نوشته شده به زبان عربی، روش نگارش وی گاهی شاعرانه است و گاهی آمیخته به تکلف. بعضی از کتابهای وی، مانند آنها که به روش سیر و سلوک مربوط است، ساده و

آسان است، و نوشته‌های مربوط به حکمت الهی موجز و استعاری است. واقع این است که وی زبان نویسندگی مخصوص به خود داشته و مصطلحات فنی خاصی هم به وجود آورده است که قسمتی از آن بر پایهٔ کارهای متصوفان متقدمتر بنا شده و برای فهم آثار ابن‌عربی آشنا بودن به آنها کمال ضرورت را دارد.[۴۱] نه تنها خواننده باید معنی دقیق کلمات او را بداند، بلکه باید برای فهم کتابهای او، مانند کتابهای مؤلفان دیگر مسلمان، این را بیاموزد که چگونه میان سطور را بخواند تا بتواند گنجینه‌های نهفته در زیر ظاهر استعاری و تناقض‌آمیز و زبان رمزی خیره‌کننده و گاه پیچیدهٔ آن را ادراک کند.

«منابع» ابن‌عربی

هیچکس نمی‌تواند دربارهٔ منابع و مآخذ آثار یک نویسندهٔ متصوف، به معنای تاریخی سخن بگوید، چه آن صوفی که به آخر طریق سلوک رسیده الهام را به صورت مستقیم از عالم بالا دریافت می‌کند، و از دریافت تأثیرات تاریخی و بشری آزاد است: معرفت را از راه اشراق شدن قلبش با تجلی حق دریافت می‌کند، و تنها از لحاظ بیان و صورتبندی تجارب و احوال درونی خویش ممکن است از نوشته‌های دیگران مدد گیرد. در مورد ابن‌عربی نیز باید گفت که منبع اصلی وی علم عرفانی او بوده است که در حالات مشاهده دریافت می‌کرده، و راه وصول به این علم فیض و برکت پیغمبر (ص) بوده است که هنگام ورود در طریق تصوف به او رسیده است.

ولی از لحاظ تعبیر افکار و صورتبندی آنها ممکن است از «منابع تاریخی» ابن‌عربی سخن گفته شود، به این معنی که عقاید بسیاری از مکاتب در نوشته‌های شیخ به صورت عمیقی تفسیر و تعبیر شده است. ابن‌عربی، در سنت دینی اسلامی، بیش از همه از صوفیان متقدم، مخصوصاً حلاج، پیروی کرده و بسیاری از اقوال وی را در آثار خود آورده

است؛ دیگر حکیم ترمذی است که کتاب خاتم‌الولایهٔ او مورد مطالعهٔ خاص شیخ بوده است؛ دیگر بایزید بسطامی است که گفته‌های صوفیانهٔ وی را غالباً نقل کرده است؛ و دیگر غزالی است که آثار اخیر او را در نظر داشته و در ترویج بسیاری از نظریات او کوشیده است. و نیز ابن‌عربی، صرف نظر از طرح‌های انباذقلسی جدید ابن‌مسره، بعضی از اندیشه‌های جهانشناختی فلاسفه، مخصوصاً ابن‌سینا را پذیرفته، و غالباً اسلوب احتجاج متکلمان را در آثار خود به کار برده است. از اینها گذشته، تأثیر نوشته‌های هرمسی اسلامی قدیمتر، مانند آثار جابربن حیان و رسائل اِخوانُ‌الصّفا و تمایلات نو فیثاغورسی ایشان و نوشته‌های دیگر وابسته به مذهب اسماعیلیان نیز در تألیفات ابن‌عربی مشهود است.[۴۲]

از لحاظ منابع مقدم بر اسلام، در نوشته‌های محیی‌الدین تعبیر و تفسیر مکتب هرمسی اسکندرانی را در عالیترین معانی آنها مشاهده می‌کنیم، که در آنها مفهوم طبیعت خود معنایی پیدا می‌کند که متعالیتر از درجهٔ جلوهٔ کونی و جهانی آن است.[۴۳] همچنین معتقداتی در آنها می‌یابیم که به رواقیان و فیلون و نوافلاطونیان و دیگر مکتبهای قدیم تعلق دارد، و همهٔ اینها به طریق عرفانی تعبیر شده و با ورود در چشم‌انداز وسیع تصوف ابن‌عربی به حد کمال رسیده است. از طریق منشور ذهن او است که نه تنها نظریات عرفانی، بلکه افکار جهانشناختی و روانشناختی و طبیعی و منطقی رنگ عرفان و شفافیتی پیدا می‌کند، و این مطلب آشکار می‌شود که همهٔ اشکال معرفت ارتباطی با «دانش» اولیاء و عرفا دارد، درست بدان‌گونه که ریشهٔ همهٔ چیزها و همهٔ درجات واقعیت به ذات احدیت می‌رسد.

اصول اعتقادات

اندیشهٔ معرفی خلاصهٔ بسیار خشکی هم از نظریات ابن‌عربی، که نسلهای متوالی عرفا و فلاسفه به تأمل در آنها پرداخته و قسمت بزرگی از عمر

خویش را برای فهم آنها مصروف داشته‌اند، خود ادعای بزرگی است.[۴۴] ما جز آن غرضی نداریم که اشاره‌ای به مشخصات کلی و زبان این نظریات بکنیم، و از اصولی که بر طرز نگرش او غلبه دارد ذکری به میان آوریم، چه خود طرز نگرش او چندان وسیع است که حتی حق یکی از عناصر آن را هم نمی‌توان با تمام وسعت و عظمتی که دارد ادا کرد. در مورد بحث از ابن‌عربی باید دانست که ما با فیلسوفی ـ خواه به معنی جدید این کلمه خواه به معنی ارسطویی آن ـ سر و کار نداریم، و هرگز نباید به اصول عقاید و نظریات وی همچون مسائل فلسفی نظر شود.

شباهت میان عقاید عرفانی و حکمی از این قبیل و میان فلسفه، بیش از آنچه واقعی باشد جنبهٔ ظاهری دارد. محیی‌الدین، به عنوان یک فیلسوف، کوشش نمی‌کند که کل «واقعیت» را در یک دستگاه مندرج سازد، و از قلمروهای مختلف آن توضیح منسق و منظمی بدهد. تألیفات وی در تحت‌تأثیر الهام مستقیم صورت گرفته، و چنان است که نوشته‌های وی آن همسازی و هماهنگی را که از نوشته‌های برخاستهٔ از الهام بشری محض انتظار می‌رود ندارد.[۴۵] آنچه که وی در آن با فیلسوفان شرکت دارد این است که زبان و لغت بشری را به کار می‌برد، و مسائل نهایی را مورد بحث قرار می‌دهد، ولی هدف وی و نیز روش استفادهٔ وی از زبان با فیلسوفان تفاوت دارد.[۴۶] غرض وی آن نیست که توضیحاتی که می‌دهد مورد پسند ذهن و مقبول عقل استدلال بوده باشد، بلکه بیان نظر یا بینشی از واقعیت است که دست یافتن به آن مستلزم استفاده از روشهای خاص اندیشیدن است. ابن‌عربی، مانند استادان دیگر عرفان، بر این عقیده است که علم و عمل همچون دو پا هستند که باید در حرکت با یکدیگر سازگاری داشته باشند تا صعود بر قلهٔ کوه معنویت میسر شود.[۴۷] عمل بدون علم و نظر ممکن است به صورت عملی کورکورانه در آید، و علم و نظر بدون روش صحیح عمل یعنی ریاضت و سیر و سلوک به صورت بازی بیهودهٔ با مفاهیم درآید، و به شخص چابکی خاصی بدهد که تفاوت

آن با عرفان همان اندازه است که تفاوت کارهای جست و خیز و پرش یک میمون با پرواز شاهبازی در اوج آسمانها.[۴۸]

زبان رمزی

زبان و لغت ابن‌عربی، گرچه گاهگاه رنگ انتزاعی دارد، اصولاً زبانی رمزی است، و وی از اقسام گوناگون رمز، از شاعرانه تا هندسی و ریاضی، استفاده کرده است. اصلی که در استعمال رموز به کار رفته، جنبهٔ اساسی دارد. همان است که ابن‌عربی، مانند پیروان مذهب شیعه که برای آنان نیز این اصل جنبهٔ اساسی دارد، آن را «تأویل» می‌نامد، و معنی حرفی این کلمه بازگرداندن چیزی به اصل و منشأ آن است. در جهان هیچ چیز درست همان نیست که به نظر می‌رسد که چنان باشد ــ به این معنی که حقیقت آن به هیچ وجه به صورت تام و کامل با جلوهٔ خارجی بیان نمی‌شود. هر نمودی متضمن بودی است، و به تعبیر اسلامی هر ظاهری باطنی دارد. عمل تأویل یا تفسیر معنوی به معنای رفتن از ظاهر به باطن و از واقعیت خارجی به واقعیت داخلی است.

برای ابن‌عربی، مانند متصوفهٔ دیگر، رمز به تمثیل اهمیت حیاتی دارد، تا آنجا که جهان با آنان به زبان رمزی سخن می‌گوید و هر چیز، در جنب ارزش خارجی خود، یک معنا و ارزش رمزی نیز دارد.[۴۹] متصوفان پیوسته «روح رمز و تمثیل» را زنده نگاه داشته‌اند، و این روحی است که زمانی همهٔ افراد بشر در داشتن آن شریک بوده‌اند، ولی در جهان جدید از میان رفته و تنها در میان آن گروههای نژادی می‌توان آن را یافت که تغییرات چند قرن محدود گذشته در آنان تأثیر نکرده باشد.[۵۰] در نظر محیی‌الدین عمل تأویل را می‌توان در مورد همهٔ نمودهای طبیعت و همهٔ آنچه که حیات ارضی آدمی را احاطه کرده است اجرا کرد. از این گذشته، معتقدات دینی و حوادثی که در داخل روح آدمی می‌گذرد، نیز در معرض این عمل اصلی ورود به اصل درونی و تفسیر و تعبیر رمزی قرار دارد.

در زبان عربی، نمودهای طبیعی، و جمله‌های قرآن کریم که وحی الهی را شامل است، نیز حالات درونی نفس، همه به نام «آیت» خوانده می‌شود که به معنی علامت و نشانه است، از آن جهت که معنی درونی آنها که از طریق تأویل به دست می‌آید به هم ارتباط دارد. صوفی به معنای درونی تجلیات طبیعت نفوذ می‌کند، و آنگاه به شعائر و اصول عقاید دینی می‌رسد، و در پایان کار به درون نفس خود راه می‌یابد، و در همهٔ آنها جوهرهای معنوی مشابهی را می‌یابد که این واقعیتهای گوناگون همه رمزهای آن است. از نوشته‌های ابن‌عربی آشکارا مکشوف می‌شود که وی روش تعبیر رمزی را دربارهٔ متن وحی شده، یعنی قرآن کریم، و نیز دربارهٔ جهان که آفرینش آن بر شالودهٔ «نسخهٔ اصلی» از «قرآن تکوینی» صورت گرفته، و همچنین دربارهٔ نفس خویش که همچون جهان صغیری همهٔ حقایق جهان کبیر را در خود دارد، به‌کار برده است. به این ترتیب وحی یک جلوهٔ جهان کبیری پیدا می‌کند و یک جلوهٔ جهان صغیری، نیز هر دو جهان صغیر و کبیر برای عالم و آدم یک جنبهٔ وحیی دارا می‌شود. ابن‌عربی، در همهٔ این موارد، روش تعبیر رمزی و عمل تأویل را به کار می‌برد. از این گذشته، آثار وی حقایقی را آشکار می‌سازد که خود او از طریق یک زبان رمزی اکتشاف کرده، و برای فهم آنها لازم است که به عمق آنها نفوذ کنند، تا معانی رمزی پنهان در زیر حجاب صورتهای خارجی کلمات و حروف آشکار شود.

وحدت وجود

اعتقاد اساسی تصوف، مخصوصاً به آن صورت که توسط محیی‌الدین و مکتب او تفسیر شده، وحدت متعالی وجود یا وحدةالوجود است که از همین لحاظ بسیاری از دانشمندان جدید وی را به مکتب همه خدایی (پانتئیزم) یا همه در خدایی (پان‌انتئیزم) یا وحدت جوهری وجود متهم کرده‌اند، و در زمانی بسیار نزدیکتر به ما او را پیرو مکتب «تصوف طبیعی»

شمرده‌اند. ولی همهٔ این تهمتها بی‌اساس است، از آن جهت که اینان نظریات عرفانی ابن‌عربی را به جای فلسفه می‌گیرند، و این امر را در نظر نمی‌آورند که راه عرفان از فیض و برکت الهی و ولایت جدا نیست. تهمت عقیدهٔ همه‌خدایی به صوفیان زدن بی‌شک خطاست، از آن جهت که اولاً مکتب همه‌خدایی یک دستگاه فلسفی است، در صورتی که محیی‌الدین و دیگران مانند او هرگز ادعای پیروی از یک «دستگاه» فلسفی، از هر قبیل که باشد، یا اختراع آن را نداشته‌اند. ثانیاً، از آن جهت که مکتب همه‌خدایی مستلزم یک پیوستگی جوهری و «مادی» میان خداوند و جهان است، در صورتی که شیخ نخستین کس است که تعالی مطلق خداوند را نسبت به هر یک از مقولات، و از جلمه جوهر، اظهار داشته است.[۵۱] آنچه که مورد غفلت نقادانی قرار گرفته که متصوفان را به عقیدهٔ همه خدایی متهم کرده‌اند، اختلاف اساسی میان رابطهٔ درونی و ذاتی عالم مشهود با مبدأ وجودی آن و میان هویت و پیوستگی جوهر آنهاست. مفهوم اخیر از لحاظ عرفان ممتنع است و با آنچه که محیی‌الدین و دیگر ارباب تصوف دربارهٔ ذات الهی گفته‌اند تناقض دارد.

اصطلاح همه در خدایی که توسط نیکلسون و دانشمندان دیگری به کار رفته است که خوب می‌دانسته‌اند که عقیدهٔ همه خدایی دربارهٔ متصوفان صدق نمی‌کند، تا حدی ملایمتر به نظر می‌رسد. درست است که خداوند در همهٔ اشیاء وجود دارد، ولی جهان «حاوی» خدا نیست، و هر اصطلاحی که متضمن چنین معنایی باشد متناسب با توصیف اعتقاد وحدةالوجود نخواهد بود. همچنین اصطلاح «وحدت جوهری وجود» نیز اصطلاح مناسبی نیست، چه در اینجا هم این عقیده متضمن یک دستگاه فلسفی و عقلانی می‌شود که مثلاً متقابل با عقیدهٔ ثنویت است، و بار دیگر صفت «وجودی» مایهٔ پیدایش اشتباهی میان پیوستگی درونی و ذاتی اشیاء و مبدأ آنها و میان پیوستگی جوهری، یا میان آنچه «طولی» است با آنچه «عرضی» است می‌شود. وحدت متصوفه مایهٔ هماهنگ و جمع

شدن تضادها و توحید امور ظاهراً متضاد و رنگهای مختلف وجودی است؛ و عبارت از وحدت همهٔ کیفیتهای مختلفی است که وسیلهٔ تشخیص سلسلهٔ مراتب کثرت می‌شود، و هیچ ربطی به عقیدهٔ یک جوهری فلسفی که ابن‌عربی و دیگران را به آن متهم ساخته‌اند ندارد.

نیز به هیچ دلیلی نمی‌توان ابن‌عربی را به «تصوف طبیعی» نسبت داد. این اصطلاح را بعضی از مؤلفان کاتولیک مذهب برای آن وضع کردند که اصولاً صور عرفانی معنویت را که در مقابل «تصوف فوق طبیعی» قرار می‌دادند، به وسیلهٔ آن معرفی نمایند.[52] میان طبیعی و فوق طبیعی خط فاصل قطعی وجود ندارد. فوق طبیعی یک «سیمای طبیعی» دارد، از این جهت که «اثر» آن را می‌توان در خود وجود اشیاء یافت. و طبیعی نیز یک سیمای فوق‌طبیعی دارد، از آن جهت که «آثار» فوق طبیعی را می‌توان در سلسلهٔ مخلوقات یافت، و از آن جهت که برکت یا فیض الهی در «شریانهای» عالم جریان دارد.[53] از این گذشته، «تصوف[54]» را در یک دین فوق طبیعی و در دین دیگر طبیعی دانستن، یا فقط در حالات خاص و به صورت «اتفاقی» فوق طبیعی دانستن، محدود کردن لطف و عنایت خداوند است. این طرز تفکر یا تنگ نظری خطرناک است که هرگز نباید آن را در زمانی که فهم صورتهای دیگر معنویت جنبهٔ فوری و ضروری پیدا کرده است جایز شمارند.

عقیدهٔ وحدت وجود یا وحدت واقعیت، به آن صورت که توسط محیی‌الدین و دیگر متصوفه بیان شده، نه عقیدهٔ همه‌خدایی است، نه همه در خدایی، نه وحدت جوهری وجود، و نیز ثمرهٔ یک «تصوف طبیعی» نیست که از تعالی بر سلسلهٔ مراتب عالم مخلوقات عاجز است و از هدایت سالم حکمت وابستهٔ به وحی و برکت و فیض الهی تهی است. بلکه معنی آن این است که در عین آنکه خداوند نسبت به جهان تعالی مطلق دارد، جهان کاملاً از وی جدا نیست. این است که «جهان به صورتی اسرارآمیز غوطه‌ور در خداوند است.» معنی آن این است که معتقد بودن

به هر نوع حقیقتی، مستقل و جدا از حقیقت مطلق، افتادن در گناه بزرگ اسلام یعنی شرک است و انکار «لااِلَهِ‌اِلاّالله»، و این «لااِلَه اِلاّالله» در واقع شهادت دادن به این امر است که هیچ حقیقتی جز حقیقت مطلق وجود ندارد. این شهادت با یک نفی آغاز می‌شود، تا مبدأ اعلی در هیچ اثباتی، به هر صورت که بوده باشد، محسوس نشود. عالم و اشیائی که در آن است خدانیست، ولی حقیقت آنها چیزی جز حقیقت او نیست. اگر چنین نباشد، آنها نیز حقیقتهای مستقلی خواهند بود، که در واقع مثل این است که آنها نیز خدایانی جز الله بوده باشند.

ابن‌عربی، که غالباً به عقیدهٔ همه‌خدایی متهم شده، تا آنجا که به زبان وبیان بشری اجازه می‌دهد، در تصدیق تعالی و وحدت خداوند پیش رفته است، از جمله در رِسالةُالاحَدیّة چنین نوشته است:[۵۵]

> او هست و با او نه پسی است و نه پیشی، نه زیری و نه زبری، نه دوری و نه نزدیکی، نه وحدتی و نه تقسیمی، نه چونی و نه کجایی و نه کیی، نه زمانی و نه آنی و نه عمری، نه بودی و نه مکانی، و اکنون همان است که بود. واحدی است بی‌وحدت، و فردی است بی‌فردیت. از اسم و مسمی ترکیب نشده، چه نام او او است و مسمای او او.
>
> پس بدان ... در چیزی نیست و چیزی در او نیست، خواه به داخل شدن باشد خواه به پیش افتادن. ضرورت دارد که تو او را این گونه بشناسی، نه از طریق علم، و نه از طریق عقل، و نه از طریق فهم، و نه از طریق خیال، و نه از طریق حس، و نه از طریق ادراک. کسی جز او او را نمی‌تواند دید. کسی جز او او را ادراک نمی‌کند. به خود خود را می‌بیند، و به خود خود را می‌شناسد. هیچ کس جز او او را نمی‌بیند، و هیچ کس جز او او را ادراک نمی‌کند. حجاب او [تنها نتیجه و اثری از] وحدت او است. هیچ چیز جز او

> حجاب نمی‌شود. حجاب او [تنها] اختفای وجود او در وحدت او است که هیچ وصفی ندارد. هیچ‌کس جز او او را نمی‌بیند ـ نه پیغمبر مرسل، نه ولی کامل، و نه فرشتهٔ مقرب. پیامبرش خود او و مرسلش خود او و کلامش خود او است. خود را با خود به خود ارسال داشته است.[۵۶]

بسیار دشوار است که کسی را که در تقدیس و تنزیه خداوند تا این حد بالا رفته است، به عقیدهٔ همه‌خدایی متهم سازند. آنچه ابن‌عربی می‌خواهد بگوید، این است که حقیقت الهی از مظاهر و تجلیاتش متمایز است، و نسبت به آنها جنبهٔ تعالی دارد، ولی این مظاهر و تجلیات از هر لحاظ مجزا از حقیقت الهی نیست که به صورتی آنها را فرامی‌گیرد. همان گونه که در رمز خاتم و گوهر گرانبهای نگین پیش از این گفته شد، ظرف مظهر و تجلی الهی، یاوحی، چنان می‌نماید که وحیی راکه دریافت می‌کند «به رنگی در می‌آورد»؛ به عبارت دیگر، وحی خود را با طبیعت ظرفش متناسب می‌سازد. ولی از لحاظ عمیقتری ظرف خود از «بالا» توسط روح و یا وحی الهی چنان تعیین می‌شود که «ظرف» و «مظروف» هر دو محاط در حقیقت الهی که نسبت به آنها متعالی است بوده باشند.[۵۷]

این اصل هم دربارهٔ معرفت صدق می‌کند و هم دربارهٔ وجود، هم در مورد مشاهدهٔ اعیان ملکوتی در قلب عارف صادق است و هم در مورد ملاحظهٔ جهان به صورت یک تجلی الهی. در هر دو حالت، ظرف تجلی شکل تجلی را «تعیین می‌کند» و به آن «رنگ و صبغهٔ» خاص می‌دهد. ولی این ظرف به خودی خود در حقیقت به وسیلهٔ ذات الهی تعیین می‌شود که سرچشمهٔ تجلی است و وحدتی است که امور متقابل و متمم را فرامی‌گیرد. مرکزی است که در آن همهٔ تقابلها یکی می‌شود، و نسبت به هر تضاد و تناقضی در جهان کثرت جنبهٔ تعالی دارد. مرکز دایره‌ای است که در آن همه یگانه می‌شوند و عقل در برابر آن حیران می‌ماند، چه

مستلزم یکی شدن متقابلها شده است که در مقولات عقل بشری جایی ندارد، و آن را نمی‌توان به عنوان عقیدهٔ یک جوهری توجیه کرد که همهٔ تمایزات وجودی را از میان می‌برد و از وضع متعالی مرکز در برابر تقابلهایی که در آن منحل شده‌اند غافل می‌ماند.[۵۸] ظاهر و باطن، اول و آخر[۵۹]، حق و خلق، عاشق و معشوق، عاقل و معقول، همه تقابلهایی ظاهری است که در ذات الهی، که همهٔ این تضادها را فرامی‌گیرد بی‌آنکه به صورت آنها در آید، منحل می‌شود.

اسماء و صفات الهی

گرچه ذات الهی متعالی مطلق و برتر از هر تشخص و تمایز است، در سطح نخستین تعین ذاتی خویش دارای اسماء و صفات می‌شود. در حالت یگانگی مطلق، خدا برتر از همهٔ صفات است، و به همین جهت این مرتبه، مرتبهٔ یگانگی تقسیم‌ناپذیر و بدون شرط، یا احدیت، نامیده می‌شود. ولی در مرتبهٔ یکی بودن، یا واحدیت، کیفیات یا صفاتی وجود دارد که همهٔ صفات وجود یا حالات معرفت از آن متفرع می‌شود.[۶۰] به این ترتیب، خداوند از همهٔ صفات برتر است، و در عین حال از آنها تهی نیست، و از همینجا این کلام معروف صوفیانه پیدا شده است که صفات حق «نه او است و نه جز او.»[۶۱]

شهادت «لاٰاِلَهَ‌اِلاّ‌الله» نیز همین ارتباطهای ظاهراً متناقض را دربر دارد. از یک طرف هر صفت و هر شکل «الهیت» از الله نفی می‌شود، و چنان است که او تعالی مطلق دارد، و این همان است که تنزیه نامیده می‌شود. از طرف دیگر، همین شهادت مستلزم آن است که هیچ صفتی مجزای کامل از صفت الهی نمی‌تواند موجود باشد، و در نتیجه هر صفت باید انعکاسی از یک حقیقت الهی باشد که با آن «مقایسه» می‌شود، و این همان است که تشبیه نامیده می‌شود.[۶۲] نظر ابن‌عربی دربارهٔ ارتباط میان صفات و ذات حق، میان تنزیه و تشبیه قرار می‌گیرد، که در عین حال تعالی

حق و تملک وی نسبت به صفاتی را اثبات می‌کند که همهٔ صفات عالم انعکاسها و تجلیات آن صفات است.

با آنکه صفات حق از شماره بیرون است، در وحی اسلامی به صورت یک دسته اسامی خلاصه شده که خداوند در قرآن کریم به آن اسامی توصیف شده است.[۶۳] این نامها امکانات الهی نافذ در جهانند؛ اسبابی هستند که خداوند به وسیلهٔ آنها خود را در جهان متجلی می‌سازد، درست به همان گونه که خود را در قرآن با آنها وصف می‌کند. به این ترتیب، اسماء الهی طرقی می‌شوند که به حق می‌رسند، و اسبابی می‌شوند که به وسیلهٔ آنها آدمی می‌تواند به معرفت وحدانی حقیقت الهی برسد. و چون اسماء اصل و اساس معرفت و نیز ریشهٔ اساسی موجودات است، بنابراین خود را در جهان و در حیات معنوی ــ که در آن، موضوع تأمل و مشاهده می‌شوند ــ به تجلی در می‌آورند. ابن‌عربی، مانند دیگر متصوفان، عمل آفرینش و نیز عمل سیروسلوک معنوی را چنان در نظر می‌گیرد که اسماء و صفات نقشی اساسی در هر جنبه از نظر وی دربارهٔ جهان پیدا می‌کنند و «زبانی» مبتنی بر اصطلاحات قرآن کریم فراهم می‌آورد که به وسیلهٔ آن عقاید تصوف را بیان می‌کند.

انسان کامل و کلمه

یکی از معتقدات اساسی باطنی اسلام، که آن نیز نخستین بار با اصطلاحات کنونی خود توسط ابن‌عربی صورت‌بندی شده، نظریهٔ انسان کامل است، که چنان در چشم‌انداز تصوف غلبه دارد که آن را «اصل برگزیدهٔ» تصوف نامیده‌اند.[۶۴] انسان کامل، که کلمه نیز هست، تجلی تام اسماء حق است؛ کل جهان است از نظر وحدت چنانکه توسط مبدأ الهی «مشاهده می‌شود». نمونه و مثالی از جهان نیز از انسان است، و انسان که عالم صغیر است از طریق آن، همهٔ امکانات موجود در جهان را دارا می‌شود. جهان صغیر و جهان کبیر، همچون دو آینه روبه‌روی یکدیگر

قرارگرفته‌اند، و در هر یک دیگری منعکس می‌شود، و هر یک از آن دو به نوبهٔ خویش مثال مشترک خود راکه انسان کامل است منعکس می‌سازد، انسان کامل نیز، از لحاظ جوهر و ذات، روح یا عقل اول است، که همهٔ «مُثُل» افلاطونی را مشتمل است، مانند کلمه در اعتقاد فیلون که «نخستین صادر شدهٔ از خدا» است و همهٔ «مثالها» در آن جمع آمده است.

در نظریهٔ ابن‌عربی، انسان کامل دارای سه جنبهٔ اساسی است: جهانشناختی، نبوتی، و عرفانی.[۶۵] از نظر جهانشناختی و تکوین جهان، انسان کامل نمونهٔ آفرینش است، و همهٔ نمونه‌های نخستین وجود کلی را در خود دارد، بدان‌سان که همهٔ سلسله‌های مراتب وجود جهانی چیزی جز شاخه‌های متعدد درخت وجود نیستند که ریشه‌هایش در آسمان است، و در سراسر کون گسترده شده است. از لحاظ وحی و نبوت، انسان کامل کلمه و فعل ابدی الهی است،که هر جنبه‌ای از آن به یکی از پیغمبران تشبیه می‌شود. چنین است که هر فصلی از فصوص به یکی از جلوه‌های انسان کامل اهدا شده است که یک پیغمبر است و یکی از جلوه‌های علم الهی راکه خود در واقع مظهر آن است، در جهان آشکار می‌سازد. در پرتو این طرز تصور، انسان کامل حقیقت محمدیه می‌شود،که تحقق ارضی آن به صورت پیامبر اسلام (ص) است. همان‌گونه که دانه، چون در زمین کاشته شود، نخست ساقه‌ای برمی‌آورد و سپس شاخه و برگ و گل و در پایان میوه‌ای پیدا می‌کند که مشتمل بر همان دانه است، انسان کامل یا حقیقت محمدی نیز که «نخستین آفریدهٔ حق» است، در زمین صورت کامل خود را در حضرت محمد (ص) آشکار می‌سازد که خاتم پیامبران دورهٔ کنونی بشریت است.

از لحاظ سیر و سلوک، انسان کامل نمونهٔ حیات روحانی است، چه شخصی است که در وی همهٔ امکانات و همهٔ حالات وجود که در درون انسان نهفته است تحقق یافته، و به صورت تام و کامل درآمده است و می‌داند که مقصود از انسان بودن چیست. از این قرار، مقصود از انسان

کامل، قبل از هر چیز، پیغمبران و مخصوصاً پیغمبر اسلام (ص) است. پس از آن اولیای بزرگ و مخصوصاً اقطاب هر عصر است که واقعیت ظاهری آنان همچون دیگر انسانهاست، ولی واقعیت باطنی ایشان همهٔ امکانات ذاتی جهان هستی را شامل است، از این جهت که آنان در خود همهٔ امکانات ذاتی وجود انسانی را متحقق ساخته‌اند، و انسان به این حالت همچون جهان صغیر و مرکزی است که همهٔ صفات کمال را منعکس می‌کند. هر انسانی بالقوه انسان کامل است، ولی بالفعل تنها پیغمبران و اولیا را می‌توان به این نام خواند، و از آنان به عنوان مثالها و نمونه‌های حیات معنوی و راهنمایی در طریق رسیدن به کمال پیروی کرد.

آفرینش و جهانشناسی

آفرینش در مکتب ابن‌عربی همچون فیضان هستی بر روی مُثُل آسمانی در نظر گرفته می‌شود، که از این طریق آنها را از حال عدم یا حال «گنج مخفی» به صورت وجود خارجی در می‌آورد و تحقق می‌بخشد.[۶۶] وجود را می‌توان با رمز نور نمایش داد، و مثالها و نمونه‌ها یا اسماء و صفات کلی را با پاره‌های شیشهٔ رنگینی که نور از میان آنها می‌گذرد و رنگهای گوناگونی بر روی «آینهٔ عدم» منعکس می‌سازد. جهان اساساً یک دسته آینه‌هاست که حقایق الهی بر آنها منعکس می‌شود؛ تجلی اسماء و صفات الهی مندرج در انسان کامل است.[۶۷] و از لحاظی دیگر نهری است پیوسته روان که آب آن در هر لحظه مبدل می‌شود، ولی شکل کلی خود را که با ساختمان بستر آن معین می‌شود حفظ می‌کند. آب رمز نور هستی است که در هر لحظه در سراسر جهان نفوذ و سریان دارد، و بستر نهر رمز مثالهایی است که تعیین کنندهٔ جهت کلی جریان آب است.

ابن‌عربی، در جای دیگر، آفرینش را به ملفوظ شدن اصواتی که از دهان آدمی خارج می‌شود تشبیه کرده است. درست همان‌گونه که از نَفَس آدمی کلمات، که حالت عدم تمایز دارد، مشخص و ملفوظ می‌شود،

همان‌گونه هم نَفَس رَحمٰن، از جنبهٔ رحمانیّتی که دارد، امکانات اصلی را که حروف الفبا رمز آنهاست، به عالم هستی می‌آورد.[۶۸] از این گذشته، بدان‌سان که نفس آدمی دورهٔ قبض و بسطی دارد، جهان نیز از یک چنین دو مرحلهٔ متمم یکدیگر می‌گذرد. در هر لحظه فانی و در لحظهٔ پس از آن تجدید آفرینش پیدا می‌کند، بی‌آنکه میان این دو مرحله جدایی زمانی وجود داشته باشد. هنگامی که در مرحلهٔ قبض است، به ذات الهی باز می‌گردد، و در مرحلهٔ بسط دوباره تجلی و بروز پیدا می‌کند. به این ترتیب، جهان تجلیی از ذات پروردگار است که در هر لحظه تجدید می‌شود، بی‌آنکه «به صورت مشابه» تکرار پیدا کند چه، همان‌گونه که متصوفه می‌گویند، «در تجلی تکرار نیست.»[۶۹] آفرینش در هر لحظه تجدید می‌شود، و پیوستگی ظاهری و «عرضی» آن با «علت طولی» که هر لحظه از وجود را در مبدأ متعالی خویش کامل می‌کند، منقطع می‌شود.

با این زمینه از تصور آفرینش، ابن‌عربی نقشه‌های جهانشناختی گوناگون را طرح می‌کند که در هر یک از آنها جلوه‌های مختلف حقایق کونی توصیف می‌شود. گاه وی نظم جهانی را همچون درختی تصور می‌کند که شاخه‌های آن علامت و رمز درجات مختلف وجود کونی است، و گاه دیگر به جهان با تعبیر مفاهیم قرآنی همچون قلم و لوح محفوظ و فرشته‌شناسی متداول قرآنی و طبایع چهارگانه و کیفیات جهانشناسی هرمسی می‌نگرد.[۷۰] اینجا سخن از آن نیست که بالضروره طرحهای جهانشناختی تنها به یکی محدود باشد، چه عالم کون را از چند لحاظ می‌توان در نظر گرفت، که هر یک از آنها یکی از سیماهای حقایق عالم کون را آشکارا می‌سازد. ولی، تقریباً در همهٔ این صورتهای جهانشناسی، با آنکه ابن عربی غالباً عناصر ما قبل اسلامی مانند افکار مکتب هرمسی را به کار می‌برد، نظرهای خود را اصولاً بر قرآن کریم و مخصوصاً مفاهیم بسیار نزدیک به صور وحی اسلامی و حروف و اصوات زبان عربی متکی می‌سازد.[۷۱]

طرح جهانشناسی اصولاً درصدد آن است که سلسله‌های گوناگون جهانی را به مبدأ آنها مربوط کند، و نشان دهد که چگونه عوالم گوناگون، همه تعینات مبدأ هستند. این تعینات را از چند راه می‌توان مورد نظر قرار داد: ممکن است دربارهٔ آنها همچون هفتاد و دو هزار حجاب معروف نور و ظلمت اندیشید که «رخسار محبوب» را می‌پوشانند؛ یا اینکه آنها را به چند حالت معدود اصلی بازگردانید که در خود مراتب عمدهٔ عالم هستی را مندرج دارند. آنها را ممکن است به ترتیب صعودی چنین خلاصه کرد: عالم صور بشری و جسمانی، یا ناسوت؛ عالم انوار لطیف و جواهر نفسانیه، یا ملکوت، که آن را عالم خیال و صُوَرِ مُعَلَّقه، یا عالم مثال نیز گفته‌اند؛ عالم وجود روحانی ماوراء عالم صور، یا جبروت؛ و مرتبهٔ وجود الهی که خود را در صفات کامل خویش آشکار می‌سازد، یا لاهوت. بالای همهٔ اینها عالم ذات الهی، یا هاهوت، قرار می‌گیرد که از هر تعینی برتر است.[۷۲] این عوالم که، چون از لحاظ تحقق و وصول به معرفت در نظر گرفته شوند، «حضراتی» هستند، همهٔ مراتب و درجات عالم هستی را که عبارت از تجلیات جسمانی و نفسانی و روحانی است فرا می‌گیرد. متصوفه، به این ترتیب، مرزهای این عوالم را تعیین می‌کنند و طرح علمی را دربارهٔ جهان می‌ریزند که مبتنی بر آنهاست، تا آنکه بتوانند به همهٔ این حالات جنبهٔ تحقق بخشند، و بالاخره از این تعینات بگذرند و در ماورای آنها به حالت وصال با حق ــ تعالی ــ برسند که هدف ایشان از سفر در سراسر خطه‌های تجلیات جهانی همان است.

وصال

هدف هر صوفی وصال با حق است که خود نتیجه‌ای از عشقی است که در آدمی برای جمال حق آفریده شده است. این وصال را عموماً به صورت تصفیهٔ تدریجی قلب و وصول به فضایلی روحانی می‌دانند که در پایان به حالات فنا و بقای در حق می‌انجامد. ابن‌عربی به این وصال

همچون یک تجربه و حال عالی می‌نگرد که بیان آن به صورت دقیق غیر ممکن است، و آن را به صورتی توصیف می‌کند که با آنچه دیگر شیوخ تصوف گفته‌اند تفاوت دارد. به گفتهٔ وی، معرفت خداوند و وصال با او در حالت عالی مشاهده ـ چنانکه اغلب متصوفه گفته‌اند ـ به این معنی نیست که هستی زوال پیدا کند (فنا) یا زوال این زوال (بقا) حاصل شود. بلکه، معنی آن را این می‌داند که بر ما محقق شود که هستی ما از آغاز به خداوند تعلق داشته، و از خود وجودی نداریم که با آن به راه افتاده باشیم تا بتواند روزی زوال پیدا کند. تحقق این معنی است که هر هستی بدین صورت پرتوی از هستی الهی است، و اینکه هیچ چیز دیگری مالک هستی، به هر صورت که تصور شود، نیست. یا، چنانکه در رسالة‌الاحدیة آمده است:

> بیشتر کسانی که خداوند را می‌شناسند، زوال وجود و زوال آن زوال را شرط وصول به معرفت حق می‌دانند، و این خطا و سهو فاحشی است. چه معرفت حق مستلزم فرض زوال هستی یا زوال آن زوال نیست. زیرا که اشیاء هستی ندارند، و آنچه که هستی ندارد نمی‌تواند از هست بودن زوال پیدا کند. چه زوال مستلزم اثبات هستی است، و این شرک است. پس اگر خود را بی‌هستی یا منقطع از بودن بدانی، آنگاه خداوند را شناخته‌ای و اگر نه، نه.[۷۳]

از لحاظ «عملی»، آن وصال معنوی که به وسیلهٔ نیروی عشق به جمال حق حاصل می‌شود، مستلزم آن است که طبیعت الهی ظرف و قالب طبیعت بشری را پر کند، و طبیعت بشری محاط و منغمس در طبیعت الهی شود. چون این حالت، پیش از آنکه از لحاظ تجربه و حال معنوی در نظر گرفته شده باشد از لحاظ نظری منظور شده، باید گفت که هر نسبت و رابطه‌ای نمودار جلوه‌ای از آن تجربهٔ کلی است که حقیقت آن قابل بیان نیست. به

این معنی که خداوند در آدمی حضور دارد، و آدمی در خدا منغمس و غوطه‌ور است. چون به صورت اول نظر شود، وصال مستلزم آن است که خدا فاعلی باشد که با چشم آدمی «می‌بیند» و با گوش او «می‌شنود». به صورت دوم، آدمی چنان در خدا غوطه‌ور است که به وسیلهٔ خداوند «می‌بیند» و از طریق او «می‌شنود»، و همین امر است که در حدیث قدسی چنین آمده: «آن کس که عبادت می‌کند، هرگز از نزدیک شدن به من باز نمی‌ایستد تا او را دوست بدارم؛ و چون او را دوست بدارم، گوشی خواهم شد که با آن می‌شنود، و چشمی که با آن می‌بیند، و دستی که با آن می‌گیرد، و پایی که با آن راه می‌رود.»[۷۴]

در حالت وصال فردیت آدمی نورانی می‌شود، و به این ترتیب در نور حق غوطه‌ور می‌شود؛ جهان و آدمی همچون سایهٔ خداوند هستند؛ همین سایه است که در انسان روحانی، در نتیجهٔ حضور حق در وی، شفاف و نورانی می‌شود. یا، چنانکه ابن‌عربی هنگام بحث دربارهٔ ارتباط فرد با خداوند در فصوص می‌گوید:

> شبیه است به نوری که از خلال سایه پرتو افکنده؛ سایه‌ای که چیزی جز حجابی [برای نور] نیست، و خود با شفافیتی که دارد درخشان است. آن کسی که به حق واصل شده نیز چنین است؛ در وی صورت حق مستقیمتر جلوه‌گر می‌شود تا در دیگران. چه در میان ما کسانی هستند که، بنابر نشانه‌هایی که پیغمبر (ص) در رسالت خود از جانب خداوند داده است، خداوند گوش و چشم و ملکات و جوارح ایشان است.[۷۵]

این حالت عالی وصال، که هدف نهایی شخص عارف و کمال حیات بشری است، ثمرهٔ به کار بستن آدابی روحانی است که از انجام نمازهای فریضه آغاز می‌شود، و با ذکر قلب و نیایش خلاق به اوج خود می‌رسد[۷۶]،

که در آن درونی‌ترین مرکز وجود عارف به آهنگ توسل به ذکر نام الهی که خلاصهٔ هر نیایش و دعاست، به ذکر درونی می‌پردازد. محیی‌الدین مکرر در مکرر اهمیت حیاتی ذکر قلبی و درونی را تأیید می‌کند، و از تطهیر درونی سخن می‌گوید که به تدریج حق را به وسیلهٔ آن، «محبت» که همهٔ تجلیات را به مبدأ و منشأ آنها می‌کشاند به داخل خود جذب می‌کند.[۷۷]

در نماز و دعای اولیا و مقربان، بنده خداوند را می‌خواند و «خداوند بنده را می‌خواند» و ذکر و دعا به نفس بنده شکل خاص می‌بخشد. در حال مشاهدهٔ خالص، که میوه و در عین حال کاملترین شکل ذکر درونی است، و در آن قلب از همهٔ پلیدیهای خود پاک شده و کدورت خود را از دست داده، آدمی به این حقیقت می‌رسد که «خداوند آینه‌ای است که تو خود را در آن می‌بینی، همان‌گونه که تو آینهٔ حق هستی که در آن او اسماء خود و مبادی آنها را مشاهده می‌کند؛ ولی اسماء او چیزی جز خود او نیست، بدان‌سان که حقیقت [یا شباهت ارتباطها] بر عکس است.[۷۸] بنابراین، در پایان کار، پروردگار (رب)، پروردگار می‌ماند و بنده (مربوب)، بنده، ولی در عین حال خداوند همچون آینه‌ای می‌شود که مرد روحانی در آن حقیقت خود را مشاهده می‌کند، و آدمی به نوبهٔ خود آینه‌ای می‌شود که خداوند اسماء و صفات خویش را در آن مشاهده می‌کند، بدان سان که در قلب ولی هدف آفرینش صورت اتمام می‌پذیرد، و خداوند ـ گوهری راکه در «گنج نهانی» مخفی بود ـ «می‌شناسد»، و این همان شناختی است که به خاطر آن جهان آفریده شده است.

وحدت ادیان

در میان نظریات ابن‌عربی، اعتقاد وی به وحدت محتوی درونی همهٔ دینها جلب توجه خاص می‌کند، و این اصلی است که مورد قبول عموم متصوفه است، ولی کمتر به این صورت که حکیم اندلسی بیان کرده آن را به زبان آورده‌اند.[۷۹] همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، برای وی در آغاز زندگی

رؤیتی از تجلی آن مرکز متعالی دست داد که همهٔ وحیها و الهامها از آن سرچشمه می‌گیرد؛ و در سالهای متأخرتر زندگی خویش غالباً از «قطاب روحانی» ادیان پیش از اسلام مطالبی نوشته است. نظریهٔ وی دربارهٔ کلمه، در واقع، به صورت ضمنی، اصل کلیت و عمومیت وحی را بیان می‌کند، چه تصدیق این امر است که هر پیغمبر جلوه‌ای از کلمهٔ اعلی و خود «کلمه‌ای» از خداوند است. از این گذشته، ابن‌عربی کوشید تا تفاصیل خاص ادیان دیگر را مورد تحقیق و مطالعه قرار دهد، و معنای کلی مکتوم در ساختمان ظاهری آنها را، تا آنجا که برایش امکان داشت، جدا کند.[۸۰] همهٔ کوششهایی که برای یک تقریب ریشه‌دار با دینهای دیگر توسط مسلمانان امروز صورت می‌گیرد، می‌تواند و باید بر شالوده‌های محکمی که توسط ابن‌عربی و مولانا جلال‌الدین رومی ریخته شده بنا شود.

کوشش ابن‌عربی برای آنکه از صورتهای ظاهری وحی و دین فراتر رود، و به معانی باطنی آنها برسد، به هیچ وجه به آن معنی نیست که وی این صور را «از خارج» طرد می‌کرده، یا به عبارت دیگر در انجام فرایض و احکام عبادی و ظواهر دین سستی می‌ورزیده است. بلکه کوشش وی بر آن بود که با نفوذ در قلب آداب و شعائر ظاهری ــ که خود جزء لازم و لاینفکی از دین است و از «عالم غیب» به وحی نازل شده، و اگر آدمی بخواهد به حیات معنوی واقعاً ثمربخشی برسد باید بر طبق آنها عمل کند ــ سطح ظواهر دین را به مرتبهٔ بلندتری برساند. از طریق همین جنبه‌های صوری و ظاهری دین، نه از طریق انکار و طرد آنها، بود که ابن عربی، مانند دیگر متصوفان، می‌کوشید تا به معنای درونی و کلی وحی برسد.

اصولاً، «سوزاندن تمثالها»، یا طرد جنبه‌های صوری و ظاهری دین، مستلزم آن است که نخست آدمی این تمثالها و جنبه‌های صوری را مالک بوده باشد. هیچ کس نمی‌تواند آنچه را که ندارد از خود دور کند. باید در نظر داشت که هنگامی که ابن‌عربی و دیگر متصوفان دم از

استقلال و آزادگی خویش از صورتهای ظاهری و آداب دین می‌زده‌اند، روی سنجش ایشان با اجتماعی بوده است که در آن مراعات و انجام آداب گوناگون دینی مورد قبول بوده است، نه جهانی مانند روزگار حاضر که امکان طرد جنبه‌های صوری دین، بی‌آنکه اصلاً به آنها عمل کرده و در آنها زیسته باشند، آشکارا در افق دید خواننده ملاحظه می‌شود. ابن‌عربی بیشتر عمر خود را به نماز و دعا و استغفار گناهان و تلاوت قرآن کریم و ذکر اسماءالله تعالی گذراند، و از طریق همین اعمال، نه از طریق انکار آنها، بود که به این حقیقت رسید که شرایع الهی همه راههایی هستند که به یک مقصد می‌رسند، و چون کسی درست به آداب یک دین آسمانی عمل کند مثل این است که به همهٔ آنها ایمان آورده است. در صمیم همین صورتهای وحی‌شدهٔ دینی بود که به حقیقت کلی مافوق عالم صور واصل شد، و توانست در شعر معروف خود که مکرر به آن استشهاد شده چنین بگوید:

قلب من گنجایش هر صورتی را پیدا کرده است: چراگاه غزالان است و صومعهٔ راهبان،
بتخانهٔ اصنام است و کعبهٔ حاجیان و الواح تورات و کتاب قرآن.
من پیرو دین عشقم: راهی که ناقهٔ عشق برود،
همان دین من است و ایمان من.[۸۱]

لَقَد صٰارَ قَلبی قٰابِلاً کُلَّ صُورَةٍ — فَمَرعیً لِغِزْلاٰنٍ وَ دیرٌ لِرُهبٰانِ
وَ بیتٌ لِاَوثانٍ وَ کعبةُ طائفٍ — وَ الواحُ توراتٍ وَ مُصحَفُ قرآنِ
اَدینُ بِدینِ الحُبِّ اَنیٰ تَوَجَّهَتْ — رَکائِبُهُ فَالحُبُّ دینی وَ ایمانی

تصوف پس از ابن‌عربی

بیان وسعت تأثیر ابن‌عربی بر حیات تصوف ممکن نیست، و تنها این را می‌توان گفت که پس از وی عملاً هیچ گاه نظریه و اعتقادی از تصوف

عرضه نشده است که به طریقی تحت تأثیر نوشته‌های آن عارف بزرگ اندلسی نبوده باشد، حتی در آن صورت نیز که مکتبهایی از تصوف با بعضی از نظریات وی موافق نبوده‌اند.[۸۲] آثار وی بلافاصله در سراسر جهان اسلامی انتشار پیدا کرد؛ تألیفات نثری او مورد مطالعه و تحصیل علاقه‌مندان به تصوف قرار گرفت، و اشعارش را، در خانقاههای فرقه‌های گوناگون تصوف، در مجالس سماع می‌خواندند، و امروز نیز مانند هفت قرن پیش از این، آن کتابها و آن اشعار را مطالعه می‌کنند و می‌خوانند.

انتشار عقاید ابن‌عربی در مشرق زمین، بیش از همه توسط صدرالدین قونوی صورت گرفته است که از مشایخ بزرگ صوفیه بوده و آثار ابن‌عربی را شرح کرده و خود نیز کتابهای چندی نوشته است که عقاید استاد او را توضیح می‌دهد.[۸۳] از طریق او است که «خط تأثیر» بسیاری از معتقدات ابن‌عربی را در مشرق‌زمین می‌توان ترسیم کرد. صدرالدین از یاران نزدیک مولانا جلال‌الدین رومی است که بعضی مثنوی او را فتوحات فارسی می‌دانند، و جلال‌الدین در نمازهای یومیه به همین صدرالدین اقتدا می‌کرده است. حلقهٔ اتصال میان محیی‌الدین و مولانا که کوه بزرگ دیگر معنویت اسلامی و مشرف بر هرجاست که زبان فارسی فهمیده و تکلم می‌شود، نیز همین صدرالدین است. صدرالدین همچنین استاد قطب‌الدین شیرازی بوده است که در فصل دوم از کتاب حاضر گفتیم که مشهورترین شرح را بر حکمةُالإشراق سهروردی او نوشته است. نیز صدرالدین با خواجه نصیرالدین طوسی استاد قطب‌الدین دربارهٔ مسائل اساسی فلسفهٔ اولی مکاتباتی داشته است.[۸۴] همچنین فخرالدین عراقی، یکی از بزرگترین شاعران عاشق مسلک متصوف ایران، در نتیجهٔ الهامی که در یکی از مجالس درس صدرالدین دربارهٔ عقاید ابن‌عربی برای او حاصل آمد، کتاب لَمَعات خود را تألیف کرد که بیش از هر کتاب دیگر در معرفی ابن‌عربی به فارسی زبانان تأثیر داشته است.

همهٔ شارحان نامدار ابن‌عربی از شاگردان مکتب او به شمار

می‌روند، که از آن جمله‌اند: نابلسی، کاشانی، قیصری، بالی افندی، و شاعر بزرگ ایرانی، جامی، که شروح چندی بر آثار ابن عربی و شرحی به نام اَشِعَّةُاللَّمَعٰات بر کتاب لمعات عراقی نوشته است. این کتاب امروزه در ایران همچون کتاب درسی تصوف خوانده می‌شود. نیز می‌توان از عبدالکریم جیلی نام برد که درکتاب انسان کامل او نظریات مندرج در فصوص به صورت منظمی عرضه و توضیح شده است. همچنین است محمود شبستری که کتاب گلشن‌راز او خلاصه‌ای از آراء و عقاید ابن‌عربی را با روشنی خیره کننده و با زیبایی آسمانی به نظم در آورده است. نیز توجه خاص به گروهی از عارفان شیعه ضرورت دارد، که از آن جمله‌اند ابن ترکه و سیّد حیدر آمُلی و ابن أبی جمهور اَحسائی[85]، و اینان به تدریج معتقدات ابن‌عربی را وارد عالم معنوی مذهب تشیع کردند، و در صورت‌بندی حکمای متأخرتر ایران همچون ملاصدرا تأثیر فراوان داشتند و چنانکه معلوم است ملاصدرا به تعلیمات استاد مرسیه اعتماد و اتکای تام داشته است.[86] در بلاد دیگر اسلامی نیز شمارهٔ شاگردان و پیروان ابن‌عربی، در طی قرون، پیوسته رو به افزایش بوده است، و این امر از عدد زیاد شرحها و تفسیرهایی که بر آثار ابن‌عربی در هند و آسیای صغیر و سوریه و مصر تألیف شده آشکار می‌شود. در مصر نویسندگانی همچون شعرانی مجلدات بزرگی در عرض و توضیح نوشته‌های ابن‌عربی به رشتهٔ تحریر در آورده‌اند.

در مغرب زمین نیز ابن‌عربی بی‌تأثیر نبوده است، ولو اینکه آثار وی در محافل رسمی چندان شناخته نباشد. ولی به صورتی نهفته‌تر و عمیقتر اثر خود را در انجمن سری «وفاداران به عشق» (*fedeli d'amore*) از مغرب‌زمین و بالخاصه در دانته، شاعر بزرگ فلورانسی، باقی گذاشته است. افکار دانته شباهتهای ژرفی با افکار متصوفه دارد، و این نه تنها از آن جهت است که وی از طریق فرقهٔ تامپلیه‌ها (*Order of the Temple*) ارتباطی تاریخی با متصوفان پیدا کرده است، بلکه از آن جهت که وی

اساساً جهان را بر گردهٔ همان احوال معنوی متصوفه، منتها بر پایهٔ معتقدات مسیحیت، تصویر و ترسیم کرده است.[۸۷] تأثیر مستقیم محیی‌الدین را می‌توان در ریموند لول و بعضی از باطنیان مسیحی متعلق به آن دوره از تاریخ، که در آن مغرب‌زمین مسیحی و مشرق‌زمین مسلمان در دو نحوهٔ از تمدن مشابه زیست می‌کردند، مشاهده کرد. در این دوره، با آنکه از لحاظ صوری اختلافات گوناگونی از جنبه‌های کلامی و اجتماعی و سیاسی میان طرز تفکرهای شرقی و غربی وجود دارد، نظرهای شرق و غرب هر دو دربارهٔ انسان و جهان به یکدیگر شبیه است.

در زمانهای جدید، هر جا که شکوفندگی تصوف هنوز ادامه دارد، تأثیر ابن‌عربی قابل مشاهده است. در مشرق زمین هنوز کتابهای وی در ایران و افغانستان و پاکستان و هند خوانده و تدریس می‌شود، و نوشتن شروحی بر آنها ادامه دارد.[۸۸] آرامگاه وی در دمشق محل تلاقی صوفیان است، و در مصر و سایر نقاط شمال افریقا قصاید وی را در محافل هفتگی فرقه‌های اخوت تصوفی می‌خوانند. و صوفیان معروف قرن حاضر همچون شیخ محمود تادلی[۸۹] و شیخ احمد العلوی جزایری[۹۰]، که یکی از بزرگترین و با نفوذترین اولیای اسلامی قرن معاصر است، اصولاً پیرو تعلیمات محیی‌الدین می‌باشند.

درست است که حقیقت تصوف حالی روحانی است که وصول به آن از طریق فیوضات و برکتهای مندرج در روشهای گوناگون سیروسلوک میسر است، و در مقایسهٔ با آن هر چه از طریق فلسفهٔ اولی به دست آید جنبهٔ نسبی دارد، ولی تا آن حد که آتش درونی تصوف جرقه‌هایی از خود خارج کرده و به صورت گنجینه‌های پنهانی از عقاید فناناپذیر بیان شده و سبب رهبری مردمان دیگر به حقیقت شده، باید گفت که پیوسته روح ابن‌عربی بر فراز آن در پرواز بوده است. وی در طی قرنها زبان گرانبهای نظری تصوف را فراهم آورده که با آن مشایخ صوفیه کوشیده‌اند تا اسرار معرفت و عرفان و اسرار اشراق درونی را، که از اعماق سنجش‌ناپذیر

اسماء الهی منبعث می‌شود، مورد توضیح و تفسیر قرار دهند. قلبهای ایشان در نور و فیض و برکت اسم خداوند می‌تپد که با آن، مانند سلف خودِ ابن‌عربی و شیوخ کهنتر پیش از وی، اشراق شده‌اند، و به سرچشمهٔ وحی رسیده‌اند، مبدئی که به روش تصوف آن قدرت روحانی و حیات درونی را بخشیده که توانسته است تا زمان حاضر همچون راه و رسمی معنوی برقرار بماند و **اللهُ اَعلَم**.

حواشی

فصل اول

ابن سینا و فیلسوف ـ دانشمندان

۱. دانشمند و محقق و مؤلف نامدار قرن چهارم، بیرونی، در آثار خود چندین بار به نام ابوالعباس الایرانشهری اشاره کرده و با احترام فراوان از او یاد کرده است. مثلاً رجوع کنید به کتاب فی تحقیق ماللهند او، ترجمهٔ ا.زاخو (لندن، ۱۸۸۷)، I، ۶ و جاهای دیگر، و نیز به آثار دیگر او، الآثار الباقیة و تحدیدُ نهایاتِ الأماکن. با این همه، از این چهرهٔ اسرارآمیز که عنوان نخستین فیلسوف را در ایران اسلامی داشته، جز نامی و چند نظریه و کلمات پراکنده چیزی برجای نمانده است.

۲. برای اطلاع یافتن از زندگی و آثار و فلسفهٔ کندی رجوع کنید به: اَلکِندی وَ فَلسَفتُه، تألیف محمد ابوریدة، (قاهره، ۱۹۵۰)؛ رسائلُ الکِندیِ الفَلسفیّة، تألیف ابوریدة، ۲ ج (قاهره، ۱۹۵۰ ـ ۵۳)؛ فیلسوفُ العربَ وَ المعلّمُ الثّانی، تألیف مصطفی عبدالرزّاق (قاهره، ۱۹۴۵)؛
"Studi su al-Kindi, 1. Uno scritto introduttivo all Studio di Aristotele" در *Memorie R. Accademia dei Lincei*، دورهٔ ۶، بخش ۵، ج VI (۱۹۴۰)، ص ۴۱۹ ـ ۳۷۵، نوشتهٔ M. Guido و R. Walzer؛ "Studi su al-Kindi, 2. Uno scritto morale indeito di al-Kindi" در *Memorie R. Accademia dei Lincei*، دورهٔ ۶، بخش ۱، ج VIII (۱۹۳۸)، ص ۶۳ و بعد، تألیف H. Ritter و R. Walzer؛ "New Studies on Al-Kindi" در *Oriens*، ج ۱۰، ص ۲۳۲ ـ ۲۰۳ (۲، ۱۹۵۷)؛ نوشتهٔ R.Walzer؛ "Die philosophischen Abhandlungen des al-Kindi" در *Beiträge zur Geschichte der philosophie des Mittelalters* (مونستر، ۱۸۹۷)، II، ۵،

نوشتهٔ "Zur Kindi und, A Nagy seiner Schule" در *Arab. tur Gesch.der philos*، ۱۳: ۱۵۳ و بعد ۱۹۰۰، نگارش Tj.de Boer.

تاریخهای عمومی فلسفهٔ اسلامی، که تقریباً همه به تاریخ فلسفهٔ مشائی محدود است، فصلهایی مخصوص کندی و فارابی دارند. مثلاً رجوع کنید به *History of philosophy in Islam*، تألیف Tj. de Boer ترجمهٔ E.R. Jones (لندن، ۱۹۶۱)؛ *La philosophie arabe dans l'Europe médiévale* (پاریس، ۱۹۴۷)، تألیف G. Quadri؛ *Mélanges de philosophie juive et arabe* (پاریس، ۱۸۵۹)؛ تألیف S. Munk؛ *Die islamische undiÜdische philosophie des Mittelaters* در *Die Kultur der Gegenwort*، I، ۵ (لایپزیگ، ۱۹۰۹ چاپ ۲، ۱۹۱۳)، تألیف I.Goldziher؛ *Les Penseurs de l'Islam* (پاریس، ۱۹۲۳)، ج IV، تألیف Carra de Vaux؛ *Introduction à l'étude de la philosophie musulmane* (پاریس، ۱۹۲۳)، تألیف "Islamic Philosophy" در *History of philosophy East and West* (لندن، ۱۹۵۳)، II، ۱۴۸ - ۱۲۰، نگـــارش R. Walzer؛ و "Le Problème de la philosophie musulmane" در *Mélanges offerts à Etienne Gilson* (پاریس، ۱۹۵۹)، ص ۲۸۴ - ۲۶۱، نگارش L. Gardet.

نیز رجوع کنید به *Introduction to the History of Science* (بالتیمور، ۳۱ - ۱۹۲۷)، ج I-II، تألیف G. Sarton، و *La Science arabe* (لیدن، ۱۹۹۳)، تألیف A. Mieli.

برای اطلاع از تحقیقات کتابشناسی در فلسفهٔ اسلامی رجوع کنید به *Arabische Philosophie in Bibliographische Einführungen in das Studium der philosophie* (برن، ۱۹۴۸)، تألیف P. J. de Menasce، و "A Survey of Works on Medieval Philosophy, Part I: Medieval Islamic Philosophy"، ۵۲ - ۱۹۴۵، در *Philosophical Quarterly*: ۳: ۱۸۱ - ۱۷۵ (آوریل، ۱۹۵۳)، نوشتهٔ R. Walzer.

۳. بیشتر ترجمه‌های انتقادی معروف آثار یونانی توسط حنین‌بن اسحاق، معاصر کندی و مکتب او، صورت گرفته بود، و بنابراین نمی‌توان گفت که آن ترجمه‌ها مورد استفادهٔ خود کندی قرار گرفته است. ولی، این مطلب دانسته شده است که در زمان کندی ترجمه‌ای از مابعدالطبیعهٔ ارسطو به عربی موجود بوده و «فیلسوف‌العرب» ترجمه‌ای از «علم الهی ارسطو» دراختیار داشته و این ترجمه به سفارش خود او صورت گرفته بوده است. رجوع کنید به "Islamic Philosophy"، ص ۱۲۵، تألیف R. Walzer و مقالهٔ دیگر او به عنوان "New lights on the Arabic translations of Aristotle" در *Oriens*، ۶: ۹ و بعد (۱۹۵۳).

۴. دربارهٔ تاریخ مرگ ـ و بیشتر از آن تاریخ ولادت ـ کندی اطلاع قطعی در دست نیست. لویی ماسینیون در ص ۱۷۵ از کتاب خود *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*، (پاریس، ۱۹۲۹)، تاریخ مرگ او را ۲۴۶ آورده است، ولی نلینو در تألیف خود، علم‌الفلک عندالعرب (رم، ۱۹۱۱)، ص ۱۱۷، نوشته است که الکندی در ۲۶۰ از دنیا رفته است. اما تحقیقات ابوریدة و شیخ مصطفی عبدالرزاق، در آثاری از ایشان که پیش از این نام بردیم، به این نتیجه انجامیده است که ۲۵۲ بایستی سال وفات کندی باشد.

۵. الکندی در رسالة‌العقل که ترجمهٔ لاتینی آن توسط A. Nagy در Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qub ben Ishaq al - Kindi در *Beiträge zur Geschic te der Philosophie des Mittelalters* انتشار یافته، عقل را به چهار قسم تقسیم می‌کند، که از این لحاظ بیشتر از تفسیر اسکندر افرودیسی بر کتاب نفس ارسطو پیروی کرده است. این تقسیم چهارگانه را فارابی و ابن‌سینا پذیرفتند، و تا زمان ملاصدرا و سبزواری عنصر ثابتی از نظریات معرفةالنفسی فیلسوفان مسلمان بوده است.

۶. تألیفات علمی کندی، که وی را در علم نیز مانند فلسفه به صورت یکی از چهره‌های برجسته درآورده، مشتمل است بر کتاب معروف وی در علم بصریات که مبتنی بر تحریری از ثاؤون از کتاب مناظر اوقلیدس بوده است، و چندین رساله در مباحث مختلف علم بصریات که از جملهٔ آنهاست رساله‌ای دربارهٔ اینکه چرا رنگ آسمان کبود است، و کتابهایی در ریاضیات، بالخاصه حساب، که در آن تمایل به طرز تعبیر نوفیثاغورسی اعداد نشان داده، و تألیفاتی در نجوم و جغرافیا و حتی در تاریخ. چندان به جغرافیا علاقه‌مند بود که کتاب جغرافیا تألیف بطلمیوس را مخصوصاً برای او ترجمه کردند و بعضی از شاگردان وی جغرافیادانان نامدار شدند. از این گذشته، کندی کتابهای چندی در علوم غریبه ـ مخصوصاً احکام نجوم ـ تألیف کرده است. و آنچه مایهٔ کمال شگفتی می‌شود این است که با کیمیا مخالف بوده است. یکی از معروفترین آثار احکام نجومی وی رساله‌ای است که در آن طول مدت خلافت عباسیان را بنابر محاسبات احکام نجومی حساب کرده و سپس کوشیده است که نتیجهٔ حاصل را با تفسیر باطنی خاصی از مفاتیح سور قرآنی تأیید کند.

۷. کاردانوس در مقالهٔ XVI از کتاب خویش، *De Subtilitae*، که از علوم *(De Scientiis)* بحث می‌کند، نام کندی را همردیف نام‌های ارشمیدس و ارسطو و اوقلیدس آورده، و وی را یکی از چهره‌های عقلی بزرگ تاریخ بشریت خوانده و به این صورت از وی یاد کرده است:

" Decimus Alchindus & ipse Arabs, editorum libroru, quorum Averroes meminit, exemplum est, qui superest libellus de ratione sex quantitarum, que in nos excudendum trademus, exhibet, cum nihil fit ingeniosius"

(چاپ ۱۵۵۴، ص ۴۴۵).

۸. رسائل الکندی الفلسفیة، تألیف ابوریدة، ص ۱۰۳ ـ ۱۰۲؛ ترجمهٔ حاضر از روی ترجمهٔ R. Walzer در "Islamic Philosophy"، ص ۱۳۱ صورت گرفته؛ و نیز رجوع کنید به *Reason and Revelation in Islam* (لندن، ۱۹۵۷)، ص ۳۵ ـ ۳۴، تألیف A. J. Arberry.

۹. با آنکه سرخسی در تاریخهای اسلامی معروف است، زندگی و شخصیت او را تنها از طریق فقراتی می‌توان باز شناخت که در نوشته‌های مورخان متأخرتر مانند مسعودی و یاقوت آمده است. از روی اطلاعاتی که در تحقیق مفصل F. Rosenthal به نام *Ahmad B.at-Tayyib as-Sarakhsi* (نیوهی ون، ۱۹۴۳) که مهمترین اثر دربارهٔ این چهره ناشناخته مانده است، چنین به‌دست می‌آید که سرخسی از حدود ۲۱۸ تا ۲۸۶ می‌زیسته، ولی این هر دو تاریخ غیرقطعی

است. روزنتال همچنین اسامی کتابهای قطعی و مشکوک وی را جمع‌آورده، که مانند آثار کندی شاخه‌های مختلف فلسفه و طبیعیات و کاینات جو و زمین‌شناسی و جغرافیا و تاریخ و نجوم و احکام نجوم و ریاضیات و موسیقی و پزشکی و نیز ادبیات و تاریخ فرهنگ و تمدن را شامل می‌شود. سرخسی مخصوصاً در جغرافیا مهارت خاص داشته و نخستین اثر از چندین اثر همنام آن را در جغرافیای اسلامی به عنوان کتاب المسالک والممالک نوشته است. ولی در میان نسلهای پس از خود به عنوان مردی احکام نجومی شهرت یافته است.

۱۰. کسی چون بیرونی چنین نوشته است: «و مردمان بد هنگامی که در وضعی باشند که نتوانند زندقهٔ خود را آشکار کنند و مخالفت خود را ظاهر سازند، در ظاهر به پیغمبران اقرار می‌کنند و در باطن عقیدهٔ خود را دارند و در موقع مناسب آشکار می‌سازند. اینان، در آن هنگام که خود را نجات دهنده نشان می‌دهند، دشمنند. یکی از آنان احمدبن طیب سرخسی بوده است.» (الآثارالباقیة، نسخهٔ خطی کتبخانهٔ عمومی، ص ۲۱۴ ـ ۲۱۲، ترجمه از ترجمهٔ روزنتال در کتاب سابق‌الذکر او: ص ۱۲۲).

۱۱. ابومعشر (وفات ۲۷۲)، که در اواخر عمر به تحصیل احکام نجوم پرداخت، یکی از بانفوذترین احکام نجومیان مسلمان در شرق و غرب بوده، و در مغرب زمین این نفوذ تا دورهٔ رنسانس امتداد یافته است (رجوع کنید به نوشتهٔ W. Hartner زیر عنوان "Tycho Brahe et Albumasar" در *La Science au Seizième Siècle*، پاریس ۱۹۶۰، ص ۱۴۸ ـ ۱۳۷). چند کتاب بزرگ در احکام نجوم نوشته است که در آنها تأثیرات ایرانی و هندی و نیز یونانی آشکار است. یکی از معروفترین تألیفاتش، المدخل‌الکبیر، دوبار به لاتینی ترجمه شده و در مغرب زمین به نام *Introductorium in astronomiam Albumsaria Abalachii octo continens libros partiales* شناخته شده است. در مورد ابومعشر و تأثیر وی رجوع کنید به، *Introduction*، I، ۵۶۸ ـ ۵۶۹، تألیف G.Sarton؛ *Le Système du monde* ، تألیف P. Duhem (پاریس، ۱۹۱۴)، II، ۳۸۶ ـ ۳۶۹، ۵۰۴ ـ ۵۰۳؛ *A History of Magic and Experimental Science*، تألیف L. Thorndike (نیویورک، ۱۹۲۳)، I، ۶۵۲ ـ ۶۴۹؛ مقالهٔ Notice sur un petit traité d'astrologie attribué á Albumasar به قلم J.M. Faddegon در *Journal Asiatique*، ۲۱۳: ۱۵۸ ـ ۱۵۰ (۱۹۲۸)؛ و مقاله‌ای دربارهٔ وی توسط J. M. Millàs-Vallicrosa در دایرةالمعارف جدید اسلام (لیدن ـ ۱۹۵۴).

۱۲. ابوزید بلخی که در حدود ۲۳۶ به‌دنیا آمد، به عنوان فیلسوف و جغرافیادان هردو شهرت داشت، و شاگردان برجسته‌ای داشت که ابوالحسن‌العامری فیلسوف از آن جمله بود. ولی اهمیت و تأثیر وی بیش از همه بسته به تحقیقات جغرافیایی او است. بدون شک شیعه بود و بیشتر عمر خود را در بغداد گذراند، و در این شهر نزد کندی درس خواند، و به سال ۳۲۲ در همانجا از دنیا رفت. رجوع کنید به "Die Istakhri-Balkhi Frage" نوشتهٔ M.J. de Goeje در *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft*، ۲۵: ۸۵ ـ ۴۲ (۱۸۷۱)؛ حدودالعالم (لندن، ۱۹۳۷) با مقدمهٔ مینورسکی، ص ۲۳ ـ ۱۵؛ و مقالهٔ D.M. Dunlop دربارهٔ

بلخی در دایرةالمعارف اسلام.
۱۳. مقصود از اصطلاح «معلم» که در اینجا آمده کسی نیست که تعلیم می‌کند یا در علوم استاد است. منظور کسی است که، برای نخستین بار، حدود هر شاخه از معرفت را تعریف می‌کند، و هر علم را به صورتی منظم در طبقهٔ مخصوص به خود قرار می‌دهد. به همین جهت است که ارسطو، که نخستین کسی بود در میان یونیان که علوم گوناگون را صورتبندی و طبقه‌بندی کرد، به نام «معلم اول» نامیده شده، و میرداماد که همین عمل را به مقیاسی کوچکتر در جهان شیعهٔ استحکام یافتهٔ دورهٔ صفویه به انجام رسانید، در ایران غالباً «معلم سوم» خوانده می‌شد.

به فارابی این لقب از آن جهت داده شد که کتاب احصاءالعلوم وی (به لاتینی *De Scientiis*؛ رجوع کنید به چاپ عثمان امین، قاهره، ۱۹۵۰) نخستین طبقه‌بندی علوم بسیار شناخته شده در نزد مسلمانان بود (چون این‌گونه کارهای کندی را متأخران وی نشناخته بودند)، و از آن جهت که وی واقعاً شاخه‌های مختلف علوم را به صورت کامل و پایداری در فرهنگ اسلامی قالبریزی و صورتبندی کرد.

۱۴. برای اطلاع از زندگی و آثار و فلسفهٔ فارابی، که تحقیقات وسیعی در زبانهای اروپایی و شرقی دربارهٔ وی شده، رجوع کنید به کتاب M. Steinschneider به نام *al-Farabi des arabischen Philosophen Leben und Schriften* (سن پطرزبورگ، ۱۸۶۹) که هنوز معتبر است؛ کتاب ابراهیم مذکور به نام *La Place d'al-Farabi dans l'école philosophique musulmane.* (پاریس، ۱۹۳۴)؛ *al-Farabi's philosophische Abhandlungen, aus dem Arabischen ubersetzt* (لیدن، ۱۸۹۲)، تألیف F. Dieterici؛ *al-Farabius De Platonis Philosophia, Plato Arabus* جلد II (لندن، ۱۹۴۲)، تألیف F. Rosenthal و R. Walzer؛ *al - Farabius De Platonis Legibus, Plato Arabus*، ج III (لندن، ۱۹۵۲)، تألیف F. Gabrieli؛ "al-Farabi's theory of prophecy and divination" نوشتهٔ E.I.J. Rosenthal در *Islamic Culture*، ۲۹: ۱۷۸ و بعد (۱۹۵۵)؛ و نیز کتاب دیگر وی *Political Thought in Medieval Islam* (کیمبریج، انگلستان، ۱۹۵۸)، ص ۱۴۲ ـ ۱۲۲؛ و ترجمهٔ انگلیسی فصول المدنی توسط D.M. Dunlop (کیمبریج، انگلستان، ۱۹۶۱). کتابشناسی اروپایی خوبی از آنچه به فارابی مربوط است در کتاب *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (نیویورک، ۱۹۵۵)، ص ۶۳۹ ـ ۶۳۸، تألیف E. Gilson وجود دارد.

۱۵. در مورد منطق فارابی رجوع شود به کتاب *La Place d' al-Farabi....* و کتاب *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe* (پاریس، ۱۹۳۴)، تألیف ابراهیم مذکور؛ al-Farabi's introductory sections on logic نوشتهٔ D. M. Dunlop در *Islamic Quarterly*، ۲: ۲۸۲ ـ ۲۶۴ (۱۹۵۵).

۱۶. ولی باید به‌خاطر داشت که در نظر فارابی نیز مانند دیگر فلاسفهٔ اسلامی، جز الکندی، کتاب اثولوجیا که متن تغییرشکل یافته‌ای از بخش اول تاسوعات یا انئاد (*Enneads*) فلوطین است که تأثیر عظیمی در اعضای این مکتب داشته، به عنوان اثری از ارسطو شناخته شده بود،

و در نتیجهٔ آن ارتباط میان افلاطون و ارسطو در نظر فیلسوفان قرون وسطی به صورت دیگری دیده می‌شود که با آنچه توسط مورخان جدید فلسفه دیده می‌شود تفاوت دارد. نیز اصل اولویت فکر برشخصی که نمایش دهندهٔ آن است، باید هنگام بحث در این مسئله، مانند بسیاری از موارد دیگر، در نظر گرفته شود.

۱۷. در این مورد به نوشته‌های E.I.J. Rosenthal که در حاشیهٔ ۱۴ آمده رجوع شود؛ و نیز "Al-Farabi's political philosophy" نوشتهٔ هـ.ک. شروانی در *Proc. 9th All-India Oriental conference*، ۱۹۳۷، ص ۳۶۰ - ۳۳۷.

۱۸. رجوع کنید به "Islamic Philosophy" نوشتهٔ R. Walzer در *History of Philosophy East and West*، ص ۱۴۰ - ۱۳۶.

۱۹. این اثر توسط F. Dieterici به نام *Al-Farabi's Abhandlung der Munsterstaat* (لیدن، ۱۸۹۵) ترجمه شد، و مهمترین اثر سیاسی فارابی است.

۲۰. رجوع کنید به *La Musique arabe* تألیف R. d'Erlanger (پاریس، ۱۹۳۵ - ۱۹۳۰)، ج I و II.

علاوه‌بر ابن‌سینا، تنها موسیقیدان نظری دیگری که از لحاظ اهمیت قابل مقایسه با فارابی است، و در مغرب زمین خوب شناخته نشده، موسیقیدان و دانشمند ایرانی قرن هفتم، صفی‌الدین ارُموی مؤلف کتاب الأَدْوَار و رسالةُ الشَّرفیّة است که در آنها نظریات موسیقی وی آمده است. رجوع کنید به *La Musique arabe* (پاریس، ۱۹۳۸)، ج III، که در آن این آثار به زبان فرانسه ترجمه شده است.

۲۱. تصوف را نباید با یک دستگاه فلسفی اشتباه کرد و به همین جهت بهتر است خود کلمهٔ تصوف به زبانهای اروپایی به کار برده شود تا بین «سوفیزم» *(Sufism)* و «ایسم»های دیگر فلسفی اشتباه نشود. لکن از آنجا که کلمهٔ «سوفیزم» در زبانهای اروپایی رایجتر است در کتاب حاضر که مبتنی بر سخنرانی‌های عمومی بوده، شکل رایجتر اروپایی را به جای اصطلاح عربی به کار برده‌ایم.

۲۲. با آنکه این نظر را بعضی از دانشمندان متأخر رد کرده‌اند، کارادو وو در مقالهٔ خود دربارهٔ فارابی در دایرةالمعارف اسلام آن را معتبر دانسته است.

۲۳. از رسم گاهی لباس ساده و گاهی لباس فاخر پوشیدن، عده‌ای از صوفیان نامدار نیز، مانند ابوالحسن شاذلی مؤسس فرقهٔ معروف شاذلیه پیروی می‌کرده‌اند، و این شاید برای آن بوده است که بی‌اعتنایی خود را، نه تنها از دنیا بلکه از ترک دنیا، یا به قول مولای رومی ترک ترک،نیز نشان دهند.

۲۴. این کتاب را نباید با کتاب معروفتری به همین نام از ابن عربی اشتباه کرد.

۲۵. رجوع کنید به "Ibn Sina et l'auteur de la Risalat al-fusus fi'l - hikma" در *Rev. des études islamiques* (۱۹۵۱)، ۱۲۴ - ۱۲۲، نوشتهٔ S. Pines، که در آن، به علت اینکه در بعضی از نسخ آن را به ابن‌سینا نسبت داده‌اند، در اصل ابن‌سینایی بودن آن اصرار می‌ورزد. ولی باید

دانست که بسیاری آثار دیگر، مخصوصاً از این جنس را که تألیف مؤلفان مختلف است، در دوره‌های بعد به استاد مشائیان نسبت داده‌اند. دلایلی که در این مقاله آمده، با آنکه به قلم استاد قابل اعتمادی نوشته شده، آن اندازه کافی نیست که بنابر آنها فصوص را بیش از آنکه از فارابی بدانیم از ابن‌سینا بشناسیم، حتی اگر چنان باشد که منکر آن باشیم که مؤلف آن فارابی بوده است. در اینجا باید به مقالهٔ "Farabi est-il l'auteur des Fuçuçal - hikma?" نگارش Khalil Georr در *Revue des études islamiques* (۱۹۴۶ ـ ۱۹۴۱)، ص ۳۹ـ۳۱ اشاره کنیم که در آن منکر اصالت این رساله شده و استناد وی برآن است که بسیاری از اصطلاحات و مفاهیم مندرج در این کتاب، و مخصوصاً آنها که مربوط به خواص و ملکات نفس است، با آنچه در آثار دیگر وی آمده است فرق دارد. ولی باید گفته شود که فارابی نظم خاصی دربارهٔ هریک از نظریات خود نداشته، و هر کس می‌تواند اندیشه‌هایی از وی را بیابد که در یک کتاب او به صورتی بیان شده و درکتابی دیگر به صورتی دیگر.

نتیجهٔ نهایی تحقیق دربارهٔ مؤلف واقعی فصوص هرچه باشد، خواه واقعاً از فارابی باشد یا به گفتهٔ خلیل جر از یکی از شاگردان وی، شک نیست که این کتاب یکی از اساسی‌ترین جنبه‌های نوشته‌های فارابی و شخصیت و مقام او را به آن صورت که از قرنها به این‌طرف در مشرق زمین فهمیده و تحقیق شده، نشان می‌دهد. نظریاتی که در آن بیان شده و طرز بیان آنها، به هیچ وجه در نوشته‌های فارابی منحصر به این کتاب نیست بلکه به صورتهای گوناگون در آثار دیگر او دیده می‌شود و این خود شاهد و گواه براین است که می‌توان تعبیری عرفانی علاوه بر تعبیر متداول فلسفی از آثار فارابی کرد چنانکه در قرون بعدی این امر انجام پذیرفت.

۲۶. شرح معتبری بر این کتاب توسط یکی از حکما و عرفای برجستهٔ معاصر ایران، آقای مهدی الهی قمشه‌ای، در جلد دوم حکمت الهی خاص و عام (طهران، ۱۳۳۵) نوشته شده که آن را به صورت یک دورهٔ کامل درسی کتاب عرفان به آن گونه که آشکارا در نوشته‌های ابن عربی و صدرالدین قونوی و عبدالکریم الجیلی و محمود شبستری دیده می‌شود درآورده است.

۲۷. فصوص و این شرح آن توسط M. Horten به‌نام *Das Buch der Ringsteine Farabis, mit dem Kommentare der Emir Isma'il el - Hoseini el - Farani* (مونستر، ۱۹۰۶) به آلمانی ترجمه شده است.

۲۸. در مورد رازی رجوع کنید به ـ *Beiträge zur islamis chen Atomenlehre* (برلن، ۱۹۳۸)، فصل ۲، ص ۹۳ ـ ۳۴، تألیف S, Pines؛ The Philosophy by of the Physician al-Razi نگارش M. Meyerhof در *Islamic Culture*، ۱۵: ۵۸ ـ ۴۵ (ژانویهٔ ۱۹۴۱)؛ "Raziana" نگارش P.Kraus، ترجمهٔ A.J. Arberry در *Asiatic Review* (۱۹۴۹)، ص ۷۰۳ ـ ۷۱۳؛ و Islamic philosophy نگارش R. Walzer ص، ۱۳۶ ـ ۱۳۳.

۲۹. بیرونی به نوشته‌های رازی بسیار علاقه‌مند بود، و چندین سال در جستجوی آنها بود، و بعضی از آنها را مورد انتقاد سخت قرار داد. وی حتی فهرستی از آثار رازی نوشته است؛

رجوع کنید به *"Epître de Beruni contenant lerépertoire des ouvrages de Muhammad b. Zakariya al- Razi"* چاپ P. Kraus (پاریس، ۱۹۳۶).

۳۰. این کتاب مهم توسط J. Ruska همراه با ترجمهٔ آلمانی آن به نام *al-Razi's Buch Geheimnis der Geheimnisse* (برلن، ۱۹۳۷) انتشار یافت.

۳۱. اخوان‌الصفا از لحاظ ترویج اندیشه‌های فیثاغورسی و هرمسی نیز اهمیت خاص داشته‌اند، و همین اندیشه‌هاست که بعدها مورد استفادهٔ اسماعیلیان قرار گرفت. رجوع کنید به کتاب نظر متفکران اسلامی دربارهٔ طبیعت (طهران، ۱۳۴۲) به قلم دکتر سیدحسین نصر، فصل اول.

۳۲. در مورد اهمیت این دوره در پرورش علم و هنر اسلامی، رجوع شود به مقدمهٔ کتاب نظر متفکران اسلامی دربارهٔ طبیعت.

۳۳. اهمیت ابوالبرکات، مخصوصاً از لحاظ خرده‌گیری وی بر نظریهٔ ارسطو در حرکت قسری و ارتباط آن با نظریهٔ ابن‌سینا، به خوبی از تحقیقات S. Pines بالخاصه در کتاب *Nouvelles études sur awhad al-Zaman Abu'l-Barakat al-Baghdadi* (پاریس، ۱۹۵۵) آشکار می‌شود.

۳۴. در مورد این کتاب و مؤلف آن رجوع کنید به کتاب فرانسهٔ ابوسلیمان منطقی سجستانی (پاریس، ۱۹۳۳)، تألیف میرزا محمدخان قزوینی.

۳۵. این تاریخ، که مخصوصاً از لحاظ چهره‌های برجستهٔ قرنهای چهارم و پنجم اهمیت دارد، توسط محمد شفیع انتشار یافته است (لاهور، ۱۹۳۵).

۳۶. در مورد زندگی و آثار او رجوع کنید به مقالهٔ «کتابخانه‌های ترکیه» نگارش آقای مجتبی مینوی در مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران، ۴: ۸۴ - ۵۹ (۱۳۳۶). الامتاع والمؤانسة تألیف ابوحیان توحیدی (قاهره، ۱۳۷۳)، I، ۳۶ - ۳۵، ۲۲۳ - ۲۲۲؛ II، ۸۴، ۸۶، ۸۸، III، ۹۴؛ و مقابسات او (قاهره، ۱۹۲۹)، ص ۱۶۵، ۲۰۲ و جاهای دیگر.

۳۷. رجوع کنید به "State and Religion according to Abu'l-Hasan al-Amiri" در *Islamic Quarterly* به قلم ف. روزنتال، III، ۵۲ - ۴۵ (آوریل، ۱۹۵۶).

۳۸. معتبرترین زندگینامهٔ ابن‌سینا همان است که شاگرد و ندیم سراسر عمر وی، ابوعبید جوزجانی، نوشته است. اِبن اَبی اُصَیبِعَة و اِبنُ القِفْطی و دیگر نویسندگان متأخرتر قدیم همه اطلاعات خود را از این منبع گرفته‌اند. برای اطلاع از تألیفات جدید دربارهٔ زندگی وی، رجوع کنید به: حجة‌الحق ابوعلی سینا، تألیف سیدصادق گوهرین (طهران، ۱۳۳۱)؛ *Avicenna Commemoration Volume* (کلکته، ۱۹۵۶)، مقدمه؛ *Avicenna: Philosopher and Scientist* تحت نظر G. M. Wickens (لندن، ۱۹۵۲)، فصل I؛ *Avicenna, His Life and Works*، تألیف سهیل افنان (لندن، ۱۹۵۸)، فصل II؛ و نظر متفکران اسلامی دربارهٔ طبیعت تألیف دکتر سیدحسین نصر، فصل دهم.

یک کتابشناسی از آثار نوشته شدهٔ دربارهٔ ابن‌سینا، به زبان‌های اروپایی، توسط آقای

سعید نفیسی به‌نام *Bibliographie des Principaux travaux européens sur Avicenne* (طهران، ۱۳۳۳) منتشر شده؛ فهرست نسخه‌های مصنفات ابن‌سینا (طهران، ۱۳۳۲) تألیف آقای دکتر یحیی مهدوی؛ و *Essai de bibliograhie avicennienne* (قاهره، ۱۹۵۰)، تألیف G.C. Anawati در مورد کارهای به زبان آلمانی مربوط به ابن‌سینا رجوع شود به "Der Deutsche Beitrag zur Erforschung Avicennas" تألیف O. Spies در *Avicenna Commemoration Volume*، ص ۱۰۳ ـ ۹۲.

نوشته‌های به زبانهای اروپایی دربارهٔ ابن‌سینا فراوان است، و هر یک از لحاظی وی را مورد مطالعه قرار داده است. از میان اینها، علاوه‌بر آنچه پیشتر ذکر شد، یکی قابل ذکر است، و آن کتاب *Avicenne*(پاریس، ۱۹۰۰)، تألیف B. Carra de Vaux است که هنوز قابل استفاده است؛ دیگر چندین تحقیق معروف A. M. Goichon است، مخصوصاً *La Distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn sina (Avicenne)* (پاریس، ۱۹۳۷)، و *La philosophie d' Avicenne et son influence en europe médiévale* (پاریس، ۱۹۴۴)، و *Lexique de la langue philosophique d'Ibn sina (Avicenne)* (پاریس، ۱۹۳۸)؛ دیگر مقاله‌ها و کتاب‌های بسیار نافذ L. Gardet، مخصوصاً *La Pensée religieus d' Avicenne (Ibn Sina)* (پاریس، ۱۹۵۱)؛ و *Avicenna and the Visionary recital*(نیویورک، ۱۹۶۰)، تألیف H. Corbin که کامل‌ترین بیان از فلسفهٔ باطنی ابن‌سینا و تأثیر آن مکتب در مشرق زمین است. نیز باید به پژوهشهای E. Gilson و H.A. Wolfson اشارهٔ خاص بشود؛ در این پژوهشها از چندین لحاظ فلسفهٔ ابن‌سینا و ارتباط آن با فلسفهٔ قرون وسطایی مورد بحث قرار گرفته است؛ مخصوصاً رجوع شود به *Crescas' Critique of Aristotle* (کیمبریج، ماساچوستس، ۱۹۲۹) تألیف ولفسون، و *History of Christian Phieosophy in the Middle Ages* تألیف ژیلسون.

۳۹. کاملترین کتابشناسیهای ابن‌سینا همانهاست که توسط آقای دکتر یحیی مهدوی و G.C. Anawati فراهم شده و بیش از این در حاشیهٔ ۳۸ از آنها یاد کردیم.

۴۰. این اثر به‌نام *Le Livre de science* (۲ جلد، پاریس، ۱۹۵۵ ـ ۱۹۵۸) توسط آقای آشنا و هانری ماسه به زبان فارسی ترجمه شده است.

۴۱. لازم است که متن کامل عربی شفا چاپ شود. یک چاپ سنگی از قسمتهای طبیعیات و الهیات آن به سال ۱۳۰۳ هجری قمری در تهران صورت گرفته، و هم‌اکنون در قاهره، زیرنظر ابراهیم مدکور، تمام آن را جزوه‌جزوه منتشر می‌کنند و تاکنون قسمت منطق و بعضی دفاتر مربوط به ریاضیات و مابعدالطبیعه انتشار یافته است. قسمتهایی از شفا نیز به زبانهای اروپایی ترجمه شده، که از آن جمله است ترجمهٔ علم‌النفس توسط J.Bakoš (پراگ، ۱۹۵۶)، و قسمتی از موسیقی توسط Baron d'Erlanger در کتابش به نام *La Musique arabe*، ج II، ص ۱۰۵ و بعد. مدت چندین سال است که M. D'Alverny تحریری انتقادی از ترجمه‌های لاتینی آثار ابن‌سینا فراهم می‌کند که به زودی در یک سلسلهٔ مربوط به مکتب ابن‌سینایی لاتینی انتشار

خواهد یافت.

۴۲. بعضی از این رساله‌ها در مسائلی فردی بحث می‌کند که پیش از آن در کتابهای بزرگتر مورد بحث قرار گرفته بوده است، ولی در بعضی دیگر مانند رِسالَةُ الاَضْحَوِیَّة دربارهٔ مسائل مربوط به آخرت و معاد، و رسالهٔ شرح اثولوجی ارسطو از مسائلی بحث می‌شود که اگر هم در کتابهای بزرگتر مورد بحث قرار گرفته به این صورت نبوده است.

۴۳. رجوع شود به کتاب نظر متفکران اسلامی دربارهٔ طبیعت، فصل دهم، ص ۲۳۸ به بعد.

۴۴. مقالهٔ اول کتاب قانون توسط پزشک معاصر کانادائی، O.Gruner به انگلیسی ترجمه و مندرجات آن با افکار طبی متأخرتر مقایسه شده است: *A Treatise on the Canon of Medicine, Incorporating a Translation of the First Book* (لندن، ۱۹۳۰).

۴۵. این منظومه را چندتن از نویسندگان پس از ابن‌سینا شرح کرده‌اند، که از آن جمله‌اند داوود انطاکی و سیدشریف جرجانی، نیز چندین بار به زبانهای اروپایی ترجمه شده است؛ رجوع کنید به ترجمهٔ آن توسط A. J. Arberry در کتاب ... *Avicenna* تألیف Wickens.

۴۶. ابن سینا، که غالباً به نخستین فیلسوف مدرسی ملقب شده، درواقع مؤسس آن فلسفهٔ قرون وسطایی است که، هم در جهان اسلام و هم در مغرب زمین از مسائل مربوط به وجود بحث می‌کند. بنابراین، وی را گاهی «فیلسوف وجود» نامیده‌اند؛ رجوع کنید به "L'Unité de la pensée avicennienne" نوشتهٔ A.M. Goichen در *Archives Internationales d'Histoire des Sciences* شمارهٔ ۲۱ - ۲۰ (۱۹۵۲)، ص ۳۰۸ - ۲۹۰.

۴۷. رجوع کنید به مقالهٔ "Polarization of Being" نگارش دکتر سید حسین نصر در *Pakistan Philosopical Journal*، ۳: ۱۳ - ۸ (اکتوبر، ۱۹۵۹).

۴۸. در مورد جنبه‌های مابعدالطبیعهٔ فلسفهٔ ابن‌سینا، و مخصوصاً این مسئله، رجوع کنید به *Avicenne et le point de départ de Duns Scotus* (پاریس، ۱۹۲۷)، تألیف .E. Gilson؛ *La Distinction*، تألیف A. M. Goichon؛ *Étude sur la métaphysique d' Avicenne* (پاریس، ۱۹۲۶)، تألیف جمیل صلیبا؛ و تحقیق .L. Gardet در کتاب *La Pensée religieuse d'Avicenne* (رجوع کنید به حاشیهٔ شماره ۳۸) که دربارهٔ تصور ابن‌سینا از آفرینش و نبوت و نظر وی نسبت به سایر مسائل دینی نیز بحث می‌کند. نیز نظر متفکران اسلامی دربارهٔ طبیعت، فصل یازدهم.

در قسمت الهیات شفا و نجات، نیز در دانشنامهٔ فارسی، ابن‌سینا به تفصیل از تقسیمات و تعینات وجود بحث می‌کند.

۴۹. عرفان در اینجا اضافه می‌کند که ذات باری تعالی حتی از وجود هم که نخستین تعین و تحقق او است و در عین حال اصل عالم است برتر است. رجوع شود به *The Transcendent Unity of Religions* (نیویورک، ۱۹۵۳)، ص ۵۳ و بعد تألیف .F. Schuon.

۵۰. برهان قدیس توماس مبتنی بر ممکن و اعتباری بودن جهان، از این تمایز اساسی، که ابن‌سینا میان وجود واجب و وجود ممکنات قائل شده، گرفته شده است.

۵۱. هنگام بحث در این مسائل ارجاع به صفحات نوشته‌های ابن‌سینا نکرده‌ایم. تنها اشاره به

قسمت مابعدالطبیعه (الهیات) آثار مختلف فلسفی او کرده‌ایم. ارجاع تفصیلی به آثار وی، و همچنین به منابع فرعی، در مورد هر یک از مسائل در نظر متفکران اسلامی دربارهٔ طبیعت فصل یازدهم شده است.

۵۲. رجوع کنید به کتاب هانری کربن به‌نام *Avicenna and the Visionary Recital*، بخش II، «ابن‌سینا و فرشته‌شناسی»، که در آن بحث مفصلی از فرشته‌شناسی ابن‌سینا و ارتباط آن با جهانشناسی شده است. مخصوصاً در نوشته‌های «رمزی و تمثیلی» متأخر ابن‌سیناست که توجه به فرشته همچون راهنمای درونی انسان و سرچشمهٔ اشراق مرکز بحث قرار گرفته است.

۵۳. افکار ابن‌سینا در مورد آفرینش و جهانشناسی در رساله‌ای فارسی به نام در حقیقت و کیفیت سلسلهٔ موجودات و تسلسل مُسَبَّبات تصحیح موسی عمید (طهران، ۱۹۵۲) به صورت خلاصه بیان شده، که در عین آنکه صحت انتساب آن به ابن‌سینا مشکوک به نظر می‌رسد، خلاصهٔ بسیار خوبی است از مفاهیمی که به تفصیل بیشتر در شفا و نجات بیان شده. و نیز رجوع کنید به کتاب L. Gardet به نام *La Pensée religieuse d'Avicenne*، ص ۴۸.

سلسله مراتب عقول و نفوس و مسائل کلی مربوط به جهان شناسی با تفصیل بیشتر در الهیات شفا (طهران، ۱۳۰۳)، ص ۶۱۸ و بعد آمده است.

۵۴. رجوع کنید به *La Phil. d'Avicenne*.... تألیف گواشون، ص ۴۱.

۵۵. بنابه نجوم رسمی اسلامی، افلاک برتر از قمر به ترتیب عبارت است از فلکهای عطارد، زهره، خورشید، مریخ، مشتری، زحل، فلک‌البروج، و محرک اول. بسیاری از دانشمندان، و از جمله L. Gardet (به حاشیهٔ ۵۴ رجوع شود) برآنند که محدود کردن شمارهٔ عقول به عدد ده صرفاً امری است که از تجربه حاصل شده است. مع‌ذلک جنبهٔ رمزی نه فلک مطابق با ده عقل را، از آن جهت که عدد ده با تمام کردن سلسلهٔ اعداد مجموعهٔ معقولات را نیز به انتها می‌رساند، نباید از نظر دور داشت.

۵۶. این مطلب حائز اهمیت خاص است که، در آن رساله، ابن‌سینا از حروف اوایل سور قرآنی بحث کرده، و نام کلی آن رساله چنین است: اَلنَّیْروزیّة فی حُروف اَبجَد یا اَلرِّسالة فی مَعانِی الحُروفِ الهِجائیّه الّتی فی فَواتِحِ بَعضِ السُّوَرِالقُرآنیّه.

۵۷. در مقالهٔ «فلسفهٔ مشرقی ابن‌سینا و الفبای فلسفی وی» مندرج در *Mémorial d'Avicenne* (قاهره، ۱۹۵۴)، IV، ۱۸-۱، لوئی ماسینیون، که بیش از هر شرق‌شناس دیگری متوجه اختلاف میان طرز تلقی سامیان و یونانیان نسبت به زبان شده، و به اثر نفسانی کلمات ملفوظ در روح مسلمانان پی‌برده، از سه گونه ارزشی که نژاد سامی برای الفبای ابتدایی قائل بوده‌اند سخن گفته است: یکی ارزش صوتی، دیگر ارزش از لحاظ معنی (که ارتباط نزدیک با طرز نگرش آنان نسبت به «اندیشه‌های» وابستهٔ به کلمات دارد)، و سوم ارزش حسابی که برای هریک از آنها مقداری عددی معین می‌کند.

الفبای یونانی که، در بعضی از محافل باطنی ممالک شرقی دریای مدیترانه تا پیش از

ظهور اسلام رایج بود، و پول کراوز در کتاب *Jabir ibn Hayyan* خود (قاهره، ۱۹۴۲، II، ۲۳۶ و بعد) به آن اشاره کرده، خود از ریشهٔ سامی بوده، و ارزش عددی هر حرف نیز اصل سامی داشته است.

۵۸. چندگونه ترتیب حروف در علم جفر مورد استعمال دارد، که از همه رایجتر ترتیب ابجدی است، که الفبا در آن با حروف الف، ب، ج، د شروع می‌شود. ولی ترتیب حروف در نزد ابن‌سینا کاملاً با ترتیب رسمی مطابقت ندارد.

۵۹.

Euclide geomètra et Tolomeo
Ipocrate Avicenna e Galïeno
Averrois, che'l gran comento feo.
(دوزخ IV، ۱۴۴-۱۴۲)

«اوقلیدس هندسه‌دان را، و بطلیموس و بقراط و ابن‌سینا و جالینوس و ابن‌الرشد صاحب تفسیر بزرگ را.» ترجمهٔ کمدی الهی [دوزخ] از آقای شجاع‌الدین شفا (طهران، ۱۳۳۴) ص ۵۸ - ۵۹.

۶۰. ابن‌سینا این علم را فَنُّ‌السَّماعِ الطَّبیعی می‌نامد، یعنی چیزهایی که چون کسی به مطالعهٔ فلسفهٔ طبیعی یا اصول فلسفهٔ طبیعی می‌پردازد آنها را «می‌شنود».

۶۱. از این مسائل به تفصیل در نظر متفکران اسلامی دربارهٔ طبیعت فصل یازدهم تا سیزدهم سخن گفته‌ایم.

۶۲. رجوع شود به مقالهٔ "La Nouveauté de la logique d'Ibn Sina" نگارش ا.م. گواشون در کتاب هزارهٔ ابن‌سینا. کنگرهٔ بغداد (قاهره، ۱۹۵۲)، ۵۸-۴۱.

با آنکه تحلیلی که خانم گواشون از این نوع قیاس مورد استعمال ابن‌سینا کرده تحلیلی پرارج است، استدلال وی برآنکه این بستگی به علم تجربی بوده است که برای ابن‌سینا «حکمت مشرقی» او را ساخته، قانع‌کننده نیست. به این آسانی نمی‌توان چیزی را که برای نسل‌هایی پی‌درپی از حکمای ایران معنی بزرگی داشته، و در «حکمت مشرقی» الهیات عمیقی می‌دیده‌اند، فراموش کرد، و به این سادگی این جنبهٔ «حکمت مشرقی» را رد کرد.

۶۳. رجوع کنید به مقالهٔ «روش علمی ابوعلی سینا» نگارش ا. صایبلی در کتاب هزارهٔ ابن سینا (طهران، ۱۹۵۳)، جلد دوم، ۴۱۲ - ۴۰۳.

۶۴. رجوع شود به "Avicenne's Lehre von Regenbogen nach seinem Werk al-shifa" نگارش E. Wiedemann در *Meteorologische Zeitschrift*، ۱۱: ۵۴۴ - ۵۳۳ (۱۹۱۳).

۶۵. رجوع کنید به مقالهٔ Über ein von Ibn Sina (Avicenna) hergestelltes Beobachtungsinstrument در *Zeitschrift fur Instrumentkunde* ۶: ۳۷۵ - ۲۶۹ (۱۹۲۵).

۶۶. در مورد تاریخ پزشکی اسلامی تا عصر ابن‌سینا، رجوع کنید به مقالهٔ "Science and

"Medicine" نگارش M. Meyerhof در *Legacy of Islam* (اکسفورد، ۱۹۳۱)، ص ۳۵۵ - ۳۱۱؛ و *Arabian Medicine*، تألیف ادوارد براون (کیمبریج، ۱۹۲۱)؛ (ترجمهٔ فارسی آن تحت عنوان طب اسلامی، طهران، ۱۳۳۷ توسط آقای مسعود رجب‌نیا انجام یافته است) و *Medical History of Persia and the Eastern Caliphate* تألیف C. Elgood (لندن، ۱۹۵۱).

۶۷. رجوع کنید به *History of Pharmacy* (فیلادلفیا، ۱۹۴۰) تألیف E. Kremers و G. Udang، ص ۱۹ و بعد.

۶۸. کتاب اول (فصلهای ۳ و ۴ و ۵) و کتاب چهارم از **قانون** ابن‌سینا را همچون جراح شایسته‌ای با مشاهدات صحیح در بسیاری از اعمال جراحی، و از جمله جراحی سرطان، نشان می‌دهد. رجوع کنید به مقالهٔ "Les Conceptions chirugical d'Avicenne" نگارش K.I. Gurkan در *Millénaire d'Avicenne*، ص ۲۲-۱۷.

۶۹. رجوع کنید به مقالهٔ "Zur Geschichte der Lehre von Sehen" نگارش ا.ویدمان در *Annalen der physic und Chemie* (لایپزیگ)، ۳۹: ۴۷۰ و بعد (۱۸۹۰).

۷۰. برای اطلاع از تأثیر ابن‌سینا در میراث علمی مغرب زمین، رجوع کنید به مقالهٔ Avicenna's Influence on the Medieval scientific tradition نگارش A.C. Crombie در مجموعهٔ *Avicenna* ....، گردآوردهٔ G.M. Wicknes، ص ۱۰۷ - ۸۴.

۷۱. رجوع شود به *Avicennae de congelatione et conglutinatione lepidum* تألیف E.J. Holmyard، (پاریس، ۱۹۲۷).

۷۲. رجوع شود به مقالهٔ "Les Précurseurs musulmans de la théorie de l'impétus" نگارش S. Pines، در *Archeion*، ۲۱: ۳۰۶ - ۲۹۸ (۱۹۳۸)؛ و نیز اثر دیگر او: *Nouvelles études sur Awhad al Zaman Abu'l-Barakat al-Baghdadi*.

۷۳. P. Duhem نخستین کسی است که متوجه ریشه قرون وسطایی بسیاری از افکار موجود در فیزیک قرن هفدهم شد، و آنها را در کتابهایی مورد بحث قرار داد که از آن جمله است: *Étude sur Léonard de Vinci*، ۳ جلد (پاریس، ۱۳-۱۹۰۶)؛ *Le Système du monde*، ۱۰ جلد (پاریس، ۵۹ - ۱۹۱۳)؛ *Le Origines de la statique* (پاریس، ۶ - ۱۹۰۵). پژوهشهای وی با یک رشته تحقیقات دیگران دنبال شده است. از جمله: *Études galiléennes* (پاریس، ۱۹۳۹)، تألیف A. Koyré؛ *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft* تألیف A.Maier، جلد I (اسن، ۱۹۴۳)، جلد II (رم، ۱۹۵۲)؛ *The Science of Mechanics in The Middle Ages* (مادیسون، ۱۹۵۹)، تألیف M. Claggett؛ و نیز "Galiles and Avempace" نگارش E.A. Moody در *Journal of the History of Ideas* ۱۲: ۹۳ - ۱۶۳ (آوریل، ۱۹۵۱) و ۱۲: ۴۲۲ - ۳۷۵ (ژوئن، ۱۹۵۱) که نظریه‌ها و اقوال دوهم را روشن و در بیشتر موارد اثبات کرده است.

۷۴. در مورد نظرها و نظریه‌های ابن‌سینا در موسیقی و تأثیر وی در این زمینه، به تحقیقات متعدد H.G. Farmer و مخصوصاً اینها رجوع شود: *History of Arabian Music* (لندن،

۱۹۲۹)، "Clues for the Arabic influence on European musical theory" در *Journal of the Royal Asiatic Society of London*، (ژانویهٔ، ۱۹۲۵)، ص ۸۰ ـ ۶۱؛ *Historical Facts for the Arabian Musical Influence* (لندن، ۱۹۲۶)؛ و نیز *La Musique arabe* تألیف Baron R. D'Erlanger، جلد II؛ Ibn Sina's Musiklehre (برلن، ۱۹۳۱) تألیف M. Hafny؛ و مقالهٔ «موسیقی ابن‌سینا» نگارش آقای دکتر مهدی برکشلی در کتاب هزارهٔ ابن‌سینا، جلد دوم، ص ۴۶۶ ـ ۴۷۷.

۷۵. رجوع شود به Musica Mensurata در *Dictionary of Music and Musicians*.

۷۶. این مطلب در مقدمه‌ای از Alain Daniélou، شاخصترین کارشناس کنونی در موسیقی شرقی، بر صفحات موسیقی ایرانی که زیرنظر خود وی به اشارهٔ یونسکو تهیه شده، مورد بحث قرار گرفته است.

موسیقی ایرانی را موسیقی عربی نامیدن، حتی از اینکه فلسفهٔ اسلامی را فلسفهٔ عربی بنامند هم نادرست‌تر است، چه موسیقی‌های ایرانی و عربی نه تنها با موسیقی یونانی تفاوت دارند، بلکه هریک با دیگری از جهات مختلف متفاوت است، و البته با گذشت قرنها در یکدیگر بی‌تأثیر نبوده‌اند.

۷۷. در مورد علم‌النفس ابن‌سینا، رجوع کنید به کتاب *La Psychologie d'Ibn Sina (Avicenne) d'après son oeuvre as - Sifa* تألیف J. Bakos؛ ترجمهٔ انگلیسی علم‌النفس ابن‌سینا توسط F.Rahman (اکسفورد، ۱۹۵۹)؛ علم‌النفس ابن‌سینا و تطبیق آن با روانشناسی جدید (طهران، ۱۳۳۴)، تألیف آقای دکتر علی‌اکبر سیاسی؛ و *Essai Sur la Psychologie d'Avicenne* (ژنو، ۱۹۴۰) تألیف دکتر موسی عمید.

۷۸. از قوای مختلف نفس در مقالهٔ "Les Sources Grèco arabes de L'augustinisme avicennat"، نگارش E. Gilson در *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*، ۴؛ ۱۴۹ ـ ۵ (۱۹۲۵) بحث شده است.

۷۹. در متن ترجمهٔ انگلیسی ادوارد براون درکتاب تاریخ ادبیات ایران وی (کیمبریج، ۱۹۱۵، ج II، ص ۱۱۱) آمده و مترجم این چند بیت را از روی اصل قصیده ترجمه کرده است. نیز ترجمهٔ خوبی از ا.ج. آربری در کتاب *....Avicenna*، گردآوردهٔ ویکنز، ص ۲۸، وجود دارد.

۸۰. در مورد افکار دینی ابن‌سینا به بحث استادانهٔ ل. گارده در *La Pensée religieuse d'Avicenne* رجوع کنید.

داستانهای چندی دربارهٔ وضع دینداری ابن‌سینا در منابع اسلامی نقل شده است. مثلاً گفته‌اند که روزی یکی از شاگردان حکیم، او را داناترین مرد روزگار می‌دانست، از او پرسید که چرا ادعای پیغمبری نمی‌کند و دین تازه‌ای نمی‌آورد. ابن‌سینا در جواب وی تنها لبخندی زد و چیزی نگفت. بامداد روز بعد، چون بانگ الله‌اکبر بلند شد، آن شاگرد از جای برخاست تا برای وضو گرفتن به کنار حوض‌خانه برود. هوا چندان سرد بود که ابن‌سینا به آن شاگرد گفت که بهتر آن است که برای مبتلا نشدن به سرماخوردگی بیرون نرود و وضو نگیرد. آن شاگرد به

اندرز استاد گوش نداد و از اطاق بیرون رفت و وضو گرفت و به نماز خواندن پرداخت. چون از نمازخواندن فارغ شد، ابن‌سینا وی را پیش خواند و گفت: «حالا می‌فهمی که چرا ادعای پیغمبری نمی‌کنم. من معلم و ارباب تو هستم که هنوز زنده‌ام، و اکنون بزرگترین پزشک زمانم، و چون به تو گفتم که برای جلوگیری از بیماری دست و رو را با آب سرد نشویی، سخن مرا نپذیرفتی و به انجام دادن دستور کسی برخاستی که چهارقرن پیش از این در جزیرةالعرب می‌زیسته، و هرگز فرصت ملاقات با او را نداشته‌ای. این است اختلاف میان یک پیغمبر با یک فیلسوف و دانشمند.» نیز رجوع کنید به فصل دهم، ص ۲۳۸ ـ ۲۳۳، «ابن‌سینا و دین اسلام» در نظر متفکران اسلامی دربارهٔ طبیعت.

۸۱. رجوع کنید به مقالهٔ "Ibn Sina and Alberuni" نگارش S.H. Barani در یادنامهٔ ابن‌سینا، ص ۸.

۸۲. مثلاً رجوع کنید به *Traités mystiques d'Avicenne* تألیف A. F. von Mehren (لیدن، ۹۹ ـ ۱۸۸۹)، ج III.

۸۳. رسالة فی‌العشق، در مجموعهٔ چاپ مهرنی (von Mehren) ج III، ص ۵.

۸۴. در مورد نبوت در اسلام، بالخاصه در آثار فارابی و ابن‌سینا، رجوع کنید به *Prophecy in Islam-Philosophy and Orthodoxy* تألیف F. Rahman (لندن، ۱۹۵۸)، مخصوصاً صفحات ۳۰ به بعد، که در آن این مسئله مهم به صورت شایسته‌ای مورد بحث قرارگرفته، گواینکه طرز تعبیر مؤلف بیش از اندازه جنبهٔ صرفاً استدلالی دارد، و به سوابق یونانی این مفهوم «ابراهیمی» خاص بیش از اندازه اهمیت داده است. نیز رجوع کنید به ... *La Pensée religieuse*، تألیف L. Gardet فصل IV.

۸۵. معنی احتمالی این صفت «مشرقی»، که در زبان عربی ممکن است «اشراقی» نیز خوانده شود، سبب پیداشدن اختلاف نظرها و مشاجراتی در سالهای اخیر شده، و شرقشناسان نامداری چون نلینو و گوتیه و گارده و گواشون و پینز و کربن و چند تن دیگر نظرهای مختلفی در این باره اظهار داشته‌اند. برای اطلاع یافتن از خلاصه‌ای از این نظریات رجوع کنید به: *Avicenne and the Visionary Recitals* تألیف هانری کربن، ص ۳۶ و بعد؛ مقالهٔ «جنبهٔ تصوفی فلسفهٔ ابن‌سینا» به قلم ابوالعلاء العفیفی در کتاب هزارهٔ ابن‌سینا، ص ۴۴۹ـ۳۹۹، و نظر متفکران اسلامی دربارهٔ طبیعت، ص ۲۳۸ و بعد «ابن‌سینا و حکمت مشرقیه».

۸۶. بحث مفصلی دربارهٔ این آثار و تمام «فلسفهٔ مشرقی» ابن‌سینا در کتاب هانری کربن مذکور در حاشیهٔ فوق آمده است.

۸۷. با آنکه نسخه‌های خوبی از این کتاب وجود دارد، هنوز منتشر نشده است. اگر یک چاپ انتقادی از آن منتشر شود، احتمال دارد رشته‌های ارتباط میان اشراقیان و پیروان مکتبهای ابن‌سینایی را، که هنوز تاریک است، تاحدی روشن کند.

S.Popper دو تا از رساله‌های مربوط به الهیات بهمنیار را به زبان آلمانی ترجمه کرده است:

Behmeniar ben el-Marzuban, der persische Aristoteliker aus Avicenna's Schule. Zwei metaphysische Abhandeungen von ihm Arabisch und Deutsch mit Anmerkungen (لایپزیک، ۱۸۵۱).

۸۸. خیام (وفات، در حدود ۵۲۶) یکی از چهره‌های معدود تاریخ و شاید تنها کسی باشد که در آن واحد هم شاعر بزرگ و هم ریاضیدان برجسته‌ای بوده است. ولی رباعیات وی را غالباً خوب نفهمیده‌اند، و به همین جهت وضع حکیمی را که به مرحلهٔ وصول به حق و درک عالم لاهوت نایل شده و بنابراین به سراسر جهان تعینات و مظاهر و تجلیات متغیر آن خندیده، همچون شک شکاکی تعبیر کرده و او را طالب لذات حسی اپیکوریان معرفی کرده‌اند. اما خیام در نظر معاصرانش، مثلاً نظامی عروضی، این‌گونه تصور نمی‌شده، و همین نظامی وی را «حجة‌الحق» نامیده است. خیام نویسندهٔ پرنویسی نبود، ولی ده دوازده رسالهٔ وی در الهیات و علوم برجای مانده، که از آن جمله است مصادرات که تحقیقی در اصل موضوع اوقلیدس است، و در آن نشان داده است که هندسهٔ اوقلیدسی براین فرض متکی است که دو خط متوازی یکدیگر را قطع نمی‌کند، و این خود با این شکل از هندسه قابل اثبات نیست.

در مورد آثار خیام رجوع کنید به خیام اوراسکی سوانح و تصنیف پرناقدانه نظر (به اردو) تألیف سیدسلیمان ندوی (اعظم گره، ۱۹۳۳)؛ و نیز به مقالهٔ دربارهٔ خیام به قلم و.مینورسکی در دایرةالمعارف اسلام.

۸۹. ناصرخسرو (۴۵۲-۳۹۴)، که مهمترین فیلسوفی است که بلافاصله بعد از ابن‌سینا آمده است، هنگامی‌که در مصر بود به مذهب اسماعیلی درآمد و سپس داعی (مبلغ) این شاخه از مذهب شیعه در خراسان شد. از آثار او است: دیوان به فارسی؛ و نیز جامع‌الحکمتین، گشایش و رهایش، زادالمسافرین، روشنایی نامه، و سفرنامه. رجوع کنید به مقدمهٔ به قلم هانری کربن بر چاپ جامع‌الحکمتین توسط کربن و آقای دکتر محمد معین (طهران و پاریس، ۱۹۵۳).

۹۰. طوسی به‌وسیلهٔ پنج نسل از استادان و دانشجویان با ابن‌سینا ارتباط مستقیم داشته است. وی شاگرد فریدالدین داماد، و این یکی شاگرد صدرالدین سرخسی، و او شاگرد افضل‌الدین گیلانی، و این آخری از شاگردان ابوالعباس لوکری، و ابوالعباس از شاگردان بهمنیار سابق‌الذکر بوده است. سلسلهٔ استادان و شاگردان در حکمت تقریباً همان اندازه اهمیت دارد که سلسلهٔ تصوف، چه پیوسته یک روایت شفاهی و سینه به سینه با یک متن کتبی همراه بوده است. به این ترتیب، درست همان‌گونه که در تصوف سلسله مستلزم انتقال برکت موجود در طریقهٔ صوفیه از یک نسل به نسل دیگر است، همان‌طور هم در حکمت سلسلهٔ استاد و شاگرد حافظ پیوستگی نقلهای شفاهی می‌شود، و آنچه را که شاگرد در فاصلهٔ میان سطور می‌خواند از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌دهد.

۹۱. رجوع کنید به مصنفات کاشانی، چاپ آقای مجتبی مینوی و آقای دکتر یحیی مهدوی (تهران، ۳۷ ـ ۱۳۳۱).

۹۲. بریکی از دوستان که برای مطالعهٔ دربارهٔ مدارس قدیم به افغانستان و پاکستان سفر کرده

بود، این مطلب کشف شد که تنها کتاب فلسفه‌ای که امروز تقریباً در مدارس مذهبی آزاد این نواحی تدریس می‌شود، کتاب حکمةالعین است.

۹۳. در سه جلد به چاپ رسیده (طهران، ۳۷-۱۳۳۵).

۹۴. سهیل افنان نیز در کتاب خود ....*Avicenna*، فصلهای VIII و IX، از تأثیر ابن‌سینا در شرق و غرب بحث کرده، گواینکه بعضی از جنبه‌های نظر وی، دربارهٔ میراث ابن‌سینایی در شرق، از نظر کسانی که به این میراث تعلق دارند و زندگی عقلی آن را متعلق به خود می‌دانند، بسیار دور است. گزارش آموزنده‌ای از میراث ابن‌سینا در شرق و اختلاف آن با میراث غربی توسط هانری کربن در کتاب *Avicenna and the Visionary Recital*، ص ۱۰۱ به بعد، آمده است.

۹۵. در مورد ترجمهٔ لاتینی ابن‌سینا رجوع شود به مقالهٔ "Ibn Sina y sus Primera influencias en el MundoLation" نگارش M. A. Alonso در *Revista del Instituto Egypcio de Estudi os Islámicos*، ۱: ۵۷ - ۳۶ (۱۹۵۳)، و مقالهٔ "Notes sur les traductions médievales d'Avicenne" نگارش M. T. D'Alverny در *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*، ۲۷: ۳۵۸-۳۳۷ (۱۹۵۲). در حاشیه‌ای بر ص ۳۴۰ از این مقاله، خانم دالورنی، که در این موضوع نظرش حجیت دارد، و مدتی از عمر خود را که به این موضوع مربوط می‌شود، و نیز فهرست مقالات H. Bedoret S. Pines و M. Alonso را آورده است.

برای بحث کاملی دربارهٔ ترجمهٔ متنهای عربی به لاتینی، معتبرترین اثر هنوز اثر M. Steinschneider است به نام *Die europäischen Übersetzungen aus der Arabischen Mitte der 17.Jabr underts* (گراتس، ۱۹۵۶)، و نیز رجوع شود به مقالهٔ "Arabictransmission of Greek Thought to Medieval Europe" نگارش R. Walzer در *Bulletin of the John Rylands Library*، ۲۹؛ ۱۸۳-۱۶۰ (۴۶ - ۱۹۴۵).

با این همه، باید گفته شود که بیشتر آن دسته از آثار ابن‌سینا که مشتمل بر «فلسفهٔ باطنی» او است، همچون اشارات و منطق المشرقیین، به لاتینی ترجمه نشده، و از همین جا راه برای پیدا شدن اختلافی در طرز تعبیر شرقی و غربی از فلسفهٔ ابن‌سینا هموار شده است.

۹۶. این رساله توسط دالورنی کشف شد و زیر عنوان "Les Pérégrinations de l'âme dans l'autre monde d'après un anonyme de la fin du XII siècle" در *Archives d'Hist. Doct. et Litt. du Moyen Age*، ۱۷ - ۱۵ : ۲۹۹ - ۲۳۹ (۱۹۴۰ - ۱۹۴۲) انتشار یافت.

۹۷. رجوع کنید به *Notes et textes sur l'avicennianism latin* تألیف R. de Vaux (پاریس، ۱۹۳۴). اصطلاح «مکتب ابن‌سینایی لاتینی» به اندازهٔ اصطلاح «مکتب ابن‌رشدی لاتینی» که سازندهٔ آن P.Mandonet است و مطالعات خود را دربارهٔ Siger de Brabant به‌این نام نامیده، وسعت رواج نیافته، گو آنکه این اصطلاح هم توسط مرد معتبری همچون F. van Steenberghen در مقالهٔ وی "Siger of Brabant" در *Modern Schoolman*، ۲۹: ۲۷ - ۱۱ (۱۹۵۱) در معرض مناقشه واقع شده است. در مورد ابن‌سینا چندتن از اشخاص معتبر از قبیل

ایتن ژیلسون برانند که مکتب کاملاً شناخته شده و وابستهٔ به او وجود نداشته است که شایستهٔ آن باشد که به نام وی نامیده شود.

برای اطلاع از تأثیر ابن‌سینا در جهان لاتینی، و مکتبهای مربوط به آن، رجوع کنید به مقالهٔ "Graeco-Arab Influences" به قلم ژیلسون در *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* بخش ۶، فصل ۱؛ و نیز "Les Sources Greco-arabes de l'augustinisme avicennisant" در *Archives d'Hist. Doct. et Litt. du Moyen Age*، ۴: ۱۴۹ - ۵ (۱۹۲۹)، و "Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin" در همان منبع، ۱: ۱۲۷ - ۱، و *Avicenne et le point de départ de Duns Scotus* همه به قلم ژیلسون؛ و نیز رجوع کنید به "Avicenna and Western Thought in the 13th Century" به قلم k.Foster O.P. در مجموعهٔ *Avicenna...* گردآوردهٔ ویکنس؛ و نیز *Avicenna...* تألیف کربن، ص ۱۵۲ و بعد.

۹۸. پزشکان مسیحی معمولاً نسبت به او مهربانتر بوده‌اند تا نسبت به ابن رشد، و این مطلب از آنجا معلوم می‌شود که در کتاب *De Erroribus Philosophorum*، از مؤلفی گمنام، رفتاری که نسبت به وی شده بسیار ملایمتر است.

۹۹. چه، همان‌گونه که ژیلسون با مهارت بیان کرده، «مسالهٔ ادراک و معرفت فقط حالت خاصی از جهانشناسی است» (مقالهٔ "Pourquoi saint Thomas a Critiqué saint Augustin"، ص ۵۲).

۱۰۰. P.Duhem در اثر عظیم خود، *Le Système du monde*، (IV، ۳۱۷ به بعد)، از این بحث می‌کند که چه اندازه انقلاب نجومی با تغییر طرز تلقی روحی و الهی در برابر جهان ارتباط داشته و چگونه مستلزم «غیردینی کردن» آن بوده است.

۱۰۱. کربن دربارهٔ جهانشناسی و فرشته‌شناسی ابن‌سینا چنین نوشته است: «ولی سراسر جهانشناسی با فرشته‌شناسی پیوسته بود. رد کردن این یکی مستلزم متزلزل ساختن بنیان آن یکی می‌شد. و این درست همان چیزی بود که کاملاً به هدفهای انقلاب کوپرنیکی خدمت کرد: میان علم الهی مسیحی و علم مثبت چنان اتحادی برقرار شد که عاقبت امتیاز فرشته و جهان فرشتگان را در آفرینش جهان از میان برد. پس از آن، دیگر عالم فرشتگان از لحاظ مابعدالطبیعه ضرورت ندارد، در آفرینش عنوان تجملی پیدا می‌کند؛ وجود فرشته کمابیش محتمل می‌شود.» .... *Avicenna*، ص ۱۰۲ - ۱۰۱.

۱۰۲. از این مسأله به تفصیل هنگام بحث در جهانشناسی ابن‌سینا در کتاب نظر متفکران اسلامی دربارهٔ طبیعت خود سخن گفته‌ایم و نیز به مقدمهٔ H.A.R. Gibb بر همان کتاب رجوع شود.

۱۰۳. دربارهٔ ابن‌سینا، در ایران و آسیای مرکزی و بلاد عرب، داستانهای چندی به زبانهای عامیانه وجود دارد، و ابن‌سینا در نظر عوام‌الناس همچون قهرمانی است که علم و حکمت وی بر قوای طبیعی استیلا داشته است.

حواشی

فصل دوم

سهروردی و اشراقیان

۱. برای اطلاع از اصول عقاید و تأثیر این مکتب رجوع کنید به *Introduction á la Théologie musulmane* (پـــاریس، ۱۹۴۸) تألیـــف L. Gardet و M.M. Anawati و تـحقیق عــظیم A. Wolfson به نام *The Philosophy of the kalam* که بنا است تـوسط دسـتگاه نشـریات هاروارد منتشر شود.
۲. دربارهٔ تقسیم رسمی علوم به معقول و منقول رجوع شود به فصل ششم مقدمهٔ ابن‌خلدون.
۳. برای آگاهی از تاریخ این دوره به این کتابها رجوع کنید: *The Caliphate* (اکسفورد، ۱۹۲۴) تألیف T.W. Arnold؛ *Turkestan down to the Mongol Invasion* (لیـدن، ۱۹۲۸) تألیـف و.بارتولد؛ *Recueil de textes relatifs a l' istoire des Seljoucides* (لیدن، ۹۲ - ۱۸۸۶)، تألیف M. T. Houtsma جلدهای I-IV؛ *The Lands of the Eastern Caliphate* (کیمبریج، ۱۹۳۰) تألیـــف G. Le Strange ؛ و *Introduction a l'histoire de l'Orient musulman* (پـاریس، ۱۹۴۳)، تألیف J. Sauvaget. در مورد اهمیت تسلط سیاسی شیعه - سنی در پرورش علوم و فنون به مقدمهٔ کتاب نظر متفکران اسلامی دربارهٔ طبیعت تألیف دکتر سیدحسین نصر مراجعه شود.
۴. مطالعات فراوانی دربارهٔ غزالی به زبانهای اروپایی شده و چنان است که وی را بهتر از هر یک از حکمای دیگر می‌شناسند، و به همین جهت است که درکتاب حاضر فصل خاصی را به او مخصوص نکردیم. اگرچه در بعضی از محافل به غزالی همچون ملاکی بـرای تشـخیص

درستی صوفیان دیگر نظر می‌شود، شک نیست که وی یکی از چهره‌های بسیار برجستهٔ اسلام است که دست سرنوشت وی را در لحظهٔ مناسبی از تاریخ اسلام قرار داده بود که می‌بایست تأثیر مکتب صرفاً استدلالی کاهش یابد و زمینه برای اصول عقاید اشراقی و عرفانی سهروردی و ابن عربی فراهم شود.

برای اطلاع از زندگی و عقاید و تأثیر غزالی رجوع شود به *La Espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano* (مادرید ـ غرناطه، ۴۱ ـ ۱۹۳۴)، تألیف Asin Palacios؛ *Gazali* (پاریس، ۱۹۰۲)، تألیف Carra de Vaux؛ *La pensée de Ghazzali;* (پاریس، ۱۹۴۰)، تألیف A. J. Wensinck؛ *La Nation de certitude selon Ghazali dans ses origines psychologiques et historiques* (پاریس، ۱۹۵۹)، تألیف F. Jabre؛ و نیز غزالی نامه به قلم آقای جلال همائی، (طهران، ۱۳۴۳).

۵. به علت ترجمه شدن همین کتاب به لاتینی است که غزالی (به لاتینی Algazel) را مانند قدیس توماس اکوئینی و مدرسیان دیگر یکی از فلاسفهٔ مشائی پنداشته‌اند. **مقاصد** درواقع ترجمهٔ تقریباً کلمه به کلمه‌ای از دانشنامهٔ ابن‌سینا از فارسی به عربی است. ولی در عین آنکه فهمیدن اصل آن، به علت آنکه نخستین کوشش برای بیان نظریات ارسطو به زبان فارسی بوده، دشواری دارد، ترجمهٔ عربی غزالی بسیار روشن است و شاید همین سبب رواج فراوان آن شده است.

۶. غزالی از بسیاری جهات به فلاسفه اعتراض کرده است و خود سه اعتراض را اساسی خوانده است: انکار فلاسفه نسبت به خلق شدن عالم از عدم، انکار ایشان نسبت به علم خداوند بر جزئیات، و حشر جسمانی، که همهٔ آنها به روشنی در قرآن کریم بیان شده است. رجوع کنید به *The Faith and Practice of al-Ghazzali* (لندن، ۱۹۵۳)، تألیف W. Montgomery-Watt ص ۳۷ و بعد.

۷. ولی اشاعره از حمله‌های غزالی به فلاسفه بهره‌برداری کردند، و چنان شد که انتقادات وی را می‌توان تاحدی یک پیروزی برای متکلمان به‌شمار آورد، و البته اوضاع و احوال سیاسی و اجتماعی زمان نیز به انتشار تعلیمات ایشان مدد می‌رسانده است.

۸. این متکلم بزرگ را که یکی از دانشمندترین مردان زمان خود بوده، باید پس از غزالی سختترین عیبجوی فلاسفه دانست. وی تفسیر بزرگی به نام تفسیرالکبیر بر قرآن نوشته، و کتاب جامع‌العلوم وی از همهٔ علوم آن زمان که وی دربارهٔ آنها اطلاعات وسیع داشته بحث می‌کند. اهمیت وی در فلسفه از شرح تحلیلی و انتقادی وی بر اشارات ابن‌سینا آشکار می‌شود، و همین انتقادها است که خواجه نصیرطوسی یک نسل پس از آن با کتاب شرح الاشارات خود آنها را رد کرده است.

در مورد امام فخررازی رجوع کنید به: *Die Spekulative und Positive Theologie in Islam nach Razi und Tusi* (لایپزیگ، ۱۹۱۲)، تألیف M. Horten، مقالهٔ "The Controversies of Fakhr al-din Razi" نگارش P. Kraus در *Islamic Culture*، ۱۲: ۵۳ ـ

۱۳۱ (۱۹۳۸)؛ و مقالهٔ "Fakhr al-din Razi" نگارش دکتر سیدحسین نصر در *A History of Muslim Philosophy* گردآوردهٔ M.M. Sharif (ویسبادن، ۱۹۶۳).

۹. شیخ‌الاشراق را نباید با یک دسته از مشایخ تصوف که نام سهروردی داشته‌اند اشتباه کرد، مخصوصاً از این جمله است شهاب‌الدین سهروردی از مشایخ معروف تصوف که حتی بعضی از مورخان مسلمان نیز او را همان شیخ اشراق دانسته‌اند.

در مورد چهار سهروردی معروف رجوع شود به مقالهٔ: "Philolgiha, IX Die vier Suhrawardi, ihre Werke in Stambuler Handschriften" نگارش H. Ritter در *Der Islam* ۲۴: ۸۶ - ۲۷۰ (۱۹۳۷) و ۲۵: ۳۵ - ۸۶ (۱۹۳۸).

۱۰. از میان نوشته‌های هانری کربن دربارهٔ سهروردی باید اشارهٔ خاصی به ترجمهٔ بعضی از رساله‌های کوتاه فارسی وی به زبان فرانسه و نیز به این آثار بشود: *Suhrawardi d'Alep, fondateur de la doctrine illuminative (ishraki)* (پاریس، ۱۹۳۹)؛ *Les Motifs Zoroastriens dans la philosophie de Suhrawardi* (روابط حکمت اشراق و فلسفهٔ ایران باستان) (طهران، ۱۹۴۶)؛ و دو مقدمهٔ وی بر *Opera Metaphysica et Mystica*، (مجموعة فی‌الحکمةالالهیة من مصنفات شهاب‌الدین یحیی‌بن حبش السهروردی)، جلد I (استامبول، ۱۹۴۵)، جلد II (مجموعهٔ دوم مصنفات شیخ اشراق شهاب‌الدین یحیی سهروردی در حکمت الهی)، (طهران، ۱۹۵۲). جلد I مشتمل است بر قسمت الهیات مندرج در سه تا از آن چهار کتاب یعنی تلویحات و مقاومات و مطارحات، و جلد II متن کامل شاهکار او حکمةالاشراق و دو رسالهٔ کوچکتر فی اعتقادالحکماء و قصة الغربةالغربیة را دربردارد. جلد III که بنا است به اهتمام راقم این سطور منتشر شود، مشتمل خواهد بود بر همهٔ آثار فارسی سهروردی، و نظر آن است که نخستین جزء آن در ۱۳۴۶ منتشر شود. (کتاب مذکور منتشر شده است).

۱۱. به تازگی، براثر انتشار نتیجهٔ تحقیقات کربن، دانشمندان عرب به سهروردی توجه پیدا کرده‌اند. نمونهٔ کارهای اعراب در این باره عبارت است از: السهروردی تألیف سامی‌الکیالی (قاهره، ۱۹۵۵)، حی بن یقظان لابن سینا و ابن طُفَیل و السهروردی (قاهره، ۱۹۵۲)، تألیف احمد امین. و بخشهایی دربارهٔ سهروردی در فی‌الفلسفة الاسلامیه (قاهره، ۱۹۴۷)، تألیف ابراهیم مدکور و در شَخصیّاتٌ قَلِقَةٌ فِی‌الإسلام (قاهره، ۱۹۴۶)، تألیف عبدالرّحمن بَدَوی که ترجمهٔ رسالهٔ سابق‌الذکر کربن ـ سهروردی حلبی ـ نیز در آن آمده است. و اصول‌الفلسفةالاشراقیة تألیف ابوریان (قاهره، ۱۹۵۲).

در ایران کتاب حکمةالاشراق وی در قرن گذشته با شرحها و تعلیقات به چاپ سنگی انتشار یافته و پیوسته در مدارس قدیمه متن درسی بوده است، و نیز چند رسالهٔ فارسی او به همت آقایان دکتر مهدی بیانی و محسن صبا انتشار یافته است و نیز آقای علی‌اکبر داناسرشت در کتاب خود افکار سهروردی و ملاصدرا (طهران، ۱۳۱۶)، بعضی از اندیشه‌های اصلی سهروردی را مورد بحث قرار داده است. نیز رجوع کنید به مقالهٔ «سهروردی» از دکتر

سیدحسین نصر در *A History of Muslim Philosophy* که بیشتر مطالب مندرج در این فصل در آن، مورد بحث قرار گرفته است.

پیش از کربن، مهمترین آثار به زبانهای اروپایی در این موضوع، که بعضی از آنها مشتمل بر تفسیرهای غلطی از طرف دانشمندانی است که از لحاظهای دیگر شایستگی تمام دارند، عبارت است از: مقالهٔ "La Philosophie illuminative d'après Suhrawardi maktoul" تألیف Carra de Vaux در *Journal Asiatique* ۱۹: ۹۴ ـ ۶۳ (۱۹۰۲)؛ *Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi* (هاله، ۱۹۱۲)، تألیف M. Horten؛ و چاپ و ترجمهٔ به انگلیسی بعضی از رساله‌های سهروردی توسط O.Spies

۱۲. مقصود ما از حکمت الهی (Theosophy) آن شکل از حکمت است که نه فسلفه است (به معنی اروپایی کلمه) و نه کلام، بلکه معرفت به اسرار الهی است که معنی اصلی این کلمه، پیش از آنکه توسط نهضتهای روحی کاذب جدید از معنی تهی شود، متضمن آنها بوده است.

۱۳. قابل اعتمادترین منبع برای زندگینامهٔ سهروردی نُزْهَةُالأَرواح و روضةالأَفراح است که تاریخ فسلفه‌ای است و به دست یکی از مهمترین شارحان آثار وی، شمس‌الدین شهرزوری نوشته شده. اصل عربی این کتاب هنوز منتشر نشده، ولی ترجمهٔ فارسی آن توسط ضیاءالدین دری به سال ۱۳۱۷ در طهران انتشار یافت. گزارشی از زندگی سهروردی همچنین در آثار مذکور در فوق کربن وجود دارد.

۱۴. تقسیمی که کربن از آثار سهروردی کرده، مانند تقسیم ما مشتمل بر چهار قسمت است، ولی مختصر اختلافی دارد. رجوع کنید به مقدمهٔ وی بر *Opera Metaphysica et Mystica*، I، xvi و بعد.

لویی ماسینیون نیز هنگام نشر کامل آثار تصوفی اسلامی در کتاب خود *Recueil des textes inédits concernant l'histoire de la mistique en pays d'Islam* (پاریس، ۱۹۲۹)، ص ۱۱۳، یک تقسیم‌بندی موقتی از آثار سهروردی کرده است.

۱۵. عین‌القضاة، که سرگذشتش بسیار به سرگذشتهای حلاج و سهروردی شباهت دارد، و او نیز در جوانی مرگ غم‌انگیزی داشته، یکی از برجسته‌ترین صوفیان دورهٔ متأخرتر است که تعلیمات وی به تعلیمات سهروردی شباهت فراوان دارد، چیزی که هست وی حکیم یا فیلسوف الهی نبوده، بلکه صوفی خالصی بوده که مایه‌ای از فلسفه داشته است. زبدةالحقائق و تمهیدات او که اخیراً توسط عفیف عسیران (طهران، ۱۳۴۰) به چاپ رسیده از مهمترین متون صوفیانهٔ پیش از ابن‌عربی است.

۱۶. به سهروردی شرحی بر فصوص فارابی را نیز نسبت داده‌اند، ولی تاکنون چنین متنی به دست نیامده است.

۱۷. در آغاز داستان غربت غربیه سهروردی نوشته است که: ابن‌سینا به سرچشمه‌های حکمت اشراق رسیده ولی کاملاً به اکتشاف آن توفیق نیافته بوده است. رجوع کنید به ...opera، II، ۲۷۵، تألیف هانری کربن.

۱۸. رجوع شود به مقاله لویی ماسینیون به عنوان "Inventaire de l'hermétisme arabe" در مجموعهٔ *La Révélation d'Hermès Trimégiste* (پاریس، ۱۹۴۸)، جلد I گردآوردهٔ A. J. Festugiére و A. D. Nock و *Die Ssabier und der Ssabismus* (سن پطرزبورگ، ۱۸۵۶)، تألیف D. Chwolsohn که هنوز هم تحقیق معتبری به شمار می‌رود.

۱۹. کلمة‌التصوف، نسخهٔ کتابخانهٔ راغب استانبول، شمارهٔ ۱۴۸۰، ورق ۴۷۰ ب. و نیز رجوع کنید به *Les Motifs zoroastriens dans la philosophie de Suhrawardi* (طهران، ۱۹۴۸)، ص ۲۴، تألیف هانری کربن.

کلمة‌التصوف بسیاری از اصول عقاید سهروردی را در بر دارد، و اگر چاپ انتقادی آن منتشر شود شایستهٔ بحث و تحقیق دقیق است. شرحی بر آن توسط محمدعلی اصفهانی معروف به شیخ علی حزین نوشته شده، و این شخص یکی از حکمای قرن دوازدهم ایران است که به بنارس سفر کرده و آخر عمر را در آنجا گذرانده و در همان شهر به خاک سپرده شده است. بیشتر صوفیان امروز بنارس اصل خود را به وی می‌رسانند. ولی شرح وی که ارتباط مکتب او را با مکتب سهروردی نشان می‌دهد اکنون در دست نیست.

۲۰. سهروردی اعتقاد خود را به کلیت حکمت دینی قدیم به صراحت در مقالهٔ ششم از طبیعیات کتاب مطارحات بیان کرده است. رجوع کنید به *Opera*... xii, I، تألیف کربن.

۲۱. گزارش این خواب در بخش ۵۵ از الهیات کتاب تلویحات و نیز در *Les Motifs zoroastriens*... کربن، صص ۲۹ ـ ۲۸ آمده است.

۲۲. رجوع شود به *Ancient Alphabet and Hieroglyphic Characters* مشتمل بر اصل و ترجمهٔ کتاب شوق المستهام فی معرفة رموزالاقلام ابن وحشیة (لندن، ۱۸۰۶)، ص ۱۰۰؛ و نیز *Les Motifs*، ص ۱۸، و *Opera*... جلد I تألیف کربن که این اطلاعات را از آنجا گرفته‌ایم.

۲۳. *Opera*... تألیف کربن، II، ۱۱ ـ ۱۰.

۲۴. همان کتاب.

۲۵. از همین جا متأله عنوان دسته‌ای از حکما در ایران شده است که برجسته‌ترین آنان ملاصدرای شیرازی است که لقب «صدرالمتألهین» دارد.

۲۶. یمن در زبان عربی معنی دست راست نیز دارد و به معنی مشرق انوار هم هست، چه اگر کسی رو به شمال بایستد، مشرق در طرف راست او واقع می‌شود. مؤلفان اسلامی آن را با طرف راست دره‌ای که حضرت موسی (ع) در آن صدای خداوند متعال را در طور سینا شنید، و نیز با حکمت حضرت سلیمان (ع) و بنابر آن با حکمت مبتنی بر وحی و اشراق یکی دانسته‌اند.

بعضی از نویسندگان مانند میرداماد که از حکمای معتبر دورهٔ صفوی بوده، حکمت یونانی یعنی فلسفهٔ مبتنی بر استدلال صرف را با حکمت یمانی یعنی حکمت مبتنی بر اشراق مقابل یکدیگر قرار داده‌اند. یمن در میان چلیپاییان گل سرخی یا روزیکروسیان‌ها (*Rosicrucians*) (= اصحاب گل سرخ و صلیب) اروپای قرن ۱۶ که پیروان نوعی از اخوت

باطنی دینی و فلسفی بودند نیز نقش مهمی داشته است، و استادان ایشان را برای کسب معرفت به «یمن» حواله می‌کرده‌اند. علاوه بر این، بنابر بعضی از روایات کریستیان روزنکرویتس (*Christian Rosenkreutz*) مؤسس این فرقه پس از آنکه اروپا را برای ادامهٔ فعالیت خود نامتناسب دید رخت به جانب یمن کشید. رجوع کنید به *Johann Valentin Andreae und die vier echten Rosenkreutzer Schriften* (لایپزیگ، ۱۹۲۶)، ص ۱۱۳ و بعد تألیف R. Kienast، و مقالهٔ کربن به عنوان "Le Récit d'initiation de l'hermétisme en Iran" در *Eranos-Jahrbuch* ۱۷: ۳۷ ـ ۱۳۶ (۱۹۴۹).

۲۷. از این مسئله دشوارتر که نقطهٔ مرکزی مشاجراتی در مکتبهای متأخرتر ایران شده، در فصل مربوط به سهروردی از کتاب *A History of Muslim Philosophy* بحث کرده‌ایم.

در مورد وضع ملاصدرا نسبت به این مسئله و نظریات خاص وی دربارهٔ اصالت وجود رجوع کنید به مقالهٔ دکتر سید حسین نصر زیر عنوان "Sadr aldin Shirazi, His Life, Doctrines and Significance" در *Indo-Iranica* ۱۴: ۱۶ ـ ۶ (دسامبر، ۱۹۶۱)، و نیز به مقدمهٔ او بر سه اصل ملاصدرا (طهران، ۱۳۴۰). نیز رجوع کنید به مقالهٔ «زندگی صدرالمتألهین شیرازی و بحثی در حرکت جوهری» از حضرت آیةالله آقای سید ابوالحسن رفیعی قزوینی، و مقالهٔ «صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی مجدد فلسفهٔ اسلامی در قرن یازدهم» از حضرت علامه سید محمدحسین طباطبائی در یادبودنامهٔ ملاصدرا (طهران، ۱۳۴۰)، ص ۲۱ ـ ۷ و ۳۴ ـ ۲۲.

۲۸. این فقره، از حکمة‌الاشراق از روی ترجمهٔ آن در کتاب M. Smith به نام *Redings from the Mystics of Islam* (لندن، ۱۹۵۰)، ص ۷۹، گرفته شده است.

۲۹. این طرز تفکر در مسیحیت قرون وسطی نیز وجود داشت که طبقه‌بندی کشیشان بر پایهٔ طبقه‌بندی فرشتگان شده بود. شباهتهای چندی میان فرشته‌شناسی سهروردی و فرشته‌شناسی به آن صورت که در کتاب سلسله‌های مراتب آسمانی تألیف دیونوسیوس آرئوپاگیایی آمده و منبع اساسی برای تحقیق در جهان فرشتگان در قرون وسطای لاتینی بوده وجود دارد.

۳۰. درگاهشماری جاری جلالی نام هر ماه نام همان فرشته‌ای است که به اعتقاد زردشتیان فرمانروای بر آن بوده است، و ایزدان کوچکتری بر هر روز از ماه حکومت داشته‌اند. رجوع کنید به *Zoroastrian Studies* (نیویورک، ۱۹۲۸)، فصل V، تألیف A. V. W. Jackson.

سهروردی نیز، برای معرفی کردن شرف و نوری که حکیم اشراقی دریافت می‌کند، نام فرشتهٔ مزدایی یا سعادت و قدرت آسمانی یعنی خرّه (به اوستایی خوَرَنه به پارسی فَرّه) را به کار برده است. رجوع کنید به *...Opera* تألیف کربن، II، مقدمه، ص ۳۸ ـ ۳۷، و نیز کتاب دیگر او *...Les Motifs zoroastriens* ص ۴۵ ـ ۳۶.

۳۱. در هر مورد شباهت عمیقی میان فرشته‌شناسی زردشتی و فرشته‌شناسی دینهای سامی وجود دارد، تا جایی که بعضی گمان کرده‌اند که فرشته‌شناسی یهودی از دین زردشتی گرفته

شده. در مورد فرشته‌شناسی متداول اسلامی که از قرآن کریم برخاسته و شباهتهایی با شکل یهودی آن دارد، رجوع کنید به *L'OEil du coeur* (پاریس، ۱۹۵۰)، فصل دارای عنوان «النور»، تألیف F. Schuon

۳۲. سه جنبه‌ای که ابن‌سینا ذکر کرده عبارت است از تعقل عقل از واجب‌الوجود همچون واجب، و از خودش همچون ممکن، و از خودش به واسطهٔ چیزی غیر از خودش همچون واجب. رجوع کنید به فصل سابق مربوط به ابن‌سینا.

۳۳. سهروردی از زبان زردشتی بهره گرفته ولی آن را با لسان مأخود از قرآن و حدیث ارتباط داده است.

۳۴. این امهات را نباید با امهات مصطلح در نزد مشائیان یکی دانست که مقصود از آن عناصر چهارگانه ـ آتش، هوا، آب، خاک ـ بوده و از آن سه مملکت یا موالید ثلاثه «تولد یافته است».

۳۵. برای اطلاع از طرح فرشته‌شناسی رجوع کنید به *Opera* تألیف کربن، II، ۱۲۵ و بعد.

۳۶. این یکی شمردن در پژوهشهای بعضی از حکمای متأخر شیعه که حکمت اشراق را جزئی از تشیع قرار داده‌اند اهمیت خاصی پیدا کرده است.

۳۷. این طرز تصور زیبای سهروردی و بسیاری از اشراقیان و صوفیان دیگر، با طرز تصور مزدایی گروهی از فرشتگان به نام فره‌وشیان که هر نفس را در این جهان راهنمایی می‌کنند و هر نفسی در پایان کار با یکی از آنها متحد می‌شود، مطابق است. رجوع کنید به *Zoroastrian Studies*، ص ۶۰ ـ ۵۹، تألیف Jackson، و *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism* (لندن، ۱۹۶۱)، ص ۴۸ ـ ۱۴۶، تألیف R. C. Zaehner؛ و نیز *Les Motif zoroastriens* تألیف کربن، بخش III.

ولی نباید تصور کرد که سهروردی اتحاد اخیر را تنها به فرشتگان محدود می‌کند، بلکه بیشتر نظر او وصول به حق است. در صفیر سیمرغ خود (کتابخانهٔ ملی طهران، نسخهٔ خطی شمارهٔ ۱۷۵۸، ص ۱۲ ـ ۱۱)، وی کسانی را که به علم شهودی رسیده‌اند به پنج دسته تقسیم می‌کند: یکی آنها که لاٰ اِلٰه الاّ الله می‌گویند؛ دوم آنان که بالاترند و لاٰ هُوَ الاّ هُو [= او است جز او نیست] می‌گویند؛ سوم گویندگان لاٰ اَنتَ اِلّا اَنتَ [= تویی جز تو نیست]؛ چهارم گویندگان لاٰ اَنَا اِلاّ اَنَا [= منی جز من نیست]؛ و بالاخره پنجم آنان که به اتحاد کامل رسیده‌اند و می‌گویند وَکُلُّ شَیءٍ هٰالِکٌ اِلاّ وَجهُهُ [= جز وجه او همه چیز فانی است].

۳۸. برای اطلاع از طبیعیات سهروردی رجوع کنید به ...*Opera* تألیف کربن، بخش II، ص ۱۸۷ و بعد.

۳۹. برای علم‌النفس وی به همان کتاب، ص ۲۰۳ و بعد رجوع شود.

۴۰. سهروردی همچنین به وجود عالم خیال جداگانه‌ای معتقد است که نفس به آنجا سفر می‌کند تا صورتی را کسب کند که بعد از آن در متخیلهٔ بشری آشکار می‌شود. این جهان متوسط که جهان صورتهای معلق، صُوَرُ المُعَلَّقه یا عٰالَمُ المِثال، نیز نامیده می‌شود، میان عالم محسوس و عالم رب‌النوعها قرار دارد، و در مسائلی مانند آفرینش و معاد در نظر سهروردی و

نیز ابن عربی و ملاصدرا نقش اساسی دارد. رجوع کنید به کتاب کربن *...L'Imagination* (پاریس، ۱۹۵۸)، قسمت II.

۴۱. هانری کربن *...Opera*، II، ۲۲۵.

۴۲. بحث در معاد سهروردی، به آن صورت که ملاصدرا در حاشیهٔ خود بر قسمت اخیر حکمة‌الاشراق مورد شرح و تفسیر قرار داده، در مقالهٔ مفصلی به قلم هانری کربن که بناست در یادبودنامهٔ ملاصدرا توسط انجمن ایران ـ کلکته به همین زودی منتشر شود آمده است.

۴۳. از آن جهت این رساله را انتخاب کردیم که ترجمه و شرح نیکویی از آن به یک زبان اروپایی شده است. رجوع کنید به مقالهٔ «Le Bruissement de l'aile da Gabriel» به قلم هانری کربن و پ. کراوز در مجلهٔ آسیایی، ژوبه ـ سپتامبر ۱۹۳۵، ص ۸۲ ـ ۱.

۴۴. مثلاً رجوع کنید به *Geschichte der herrschenden Ideen des Islam* تألیف A. von Kremer (لایپزیگ، ۱۸۶۸)، ص ۱۰۰ ـ ۹۸ که در فصل Antiislamische Bestrebungen از آن کتاب بعضی از عقاید و نظریات سهروردی را مورد بحث قرار داده است.

۴۵. رجوع کنید به کتاب ماسینیون به نام *Salman pak et les prémices spirituelle de l'Islam iranien* (پاریس، ۱۹۱۴)، ص ۱۱.

۴۶. تقریب میان نظریات ابن‌سینا و سهروردی توسط قطب‌الدین به تدریج آغاز شد و با ملاصدرا به اوج خود رسید.

باید گفت که در میان اشراقیان بحث در نور و نمود نور منزلت مهمی داشت، و بنابراین تصادفی نیست که نخستین توجیه صحیح رنگین‌کمان در قرون وسطی در تفسیر کمال‌الدین فارسی بر کتاب المناظر ابن هیثم پیدا شده است، چه این کمال‌الدین شاگرد قطب‌الدین شیرازی بوده و به گفتهٔ خود این توجیه را از استاد خویش شنیده بوده است.

۴۷. پیش از پژوهشهای کربن تنها تحقیقاتی که دربارهٔ مکتب دورهٔ صفویه در زبانهای اروپایی شده از M. Horten بوده است که علاوه بر مطالعهٔ وی دربارهٔ سهروردی که پیش از این ذکر آن گذشت دو کتاب دربارهٔ ملاصدرا منتشر کرده است: *Die Gottesheweise bei Schirazi* (بون، ۱۹۱۲)، و *Das Philosophische System von Schirazi* (استراسبورگ، ۱۹۱۳). و نیز رجوع کنید به *La Philosophie et let religions dans l'Asie centrale* (پاریس، ۱۹۲۳)، تألیف کونت دوگوبینو. و نیز جلد چهارم کتاب *A Literary History of Persia* تألیف ادوارد براون که در آن نام نویسندگانی گوناگون آمده ولی، چنانکه از چنین اثری انتظار می‌رود، بیشتر در آن نظر به ادبیات بوده است. کتاب *Development of Metaphysics in Persia* تألیف علامه محمد اقبال لاهوری (لندن، ۱۹۰۸)، علی‌رغم بعضی از اشتباهات، و از جمله نسبت دادن پیدایش فتنهٔ باب به مکتب ملاصدرا، کتاب ارزنده‌ای است. باید گفت که باب شاگرد شیخ احمد احسائی بوده و شیخ احمد شرحی بر ضد یکی از آثار ملاصدرا نوشته است. رجوع کنید به مقالهٔ فارسی ما به عنوان «آشنایی با ملاصدرا در مغرب زمین» در یادنامهٔ ملاصدرا، ص ۶۲ ـ ۵۱.

۴۸. در مورد میرداماد و شاگردانش رجوع کنید به مقالهٔ هانری کربن زیر عنوان "Confessions

"extatiques de Mir Damad در *Mélanges Louis Massignon* (دمشق، ۱۹۵۶)، ص ۳۷۸ - ۳۳۱، و مقالهٔ دکتر سید حسین نصر به عنوان "The School of Ispahan" در *A History of Muslim Philosophy*.

۴۹. دربارهٔ اهمیت نهج‌البلاغه در مکاتب متأخر حکمت و ارتباط کلی فلسفه و حکمت و تصوف با مذهب شیعه رجوع شود به کتاب مصاحبات استاد طباطبائی با پروفسور هانری کربن دربارهٔ شیعه، تألیف علامه سید محمدحسین طباطبائی، نشریهٔ شمارهٔ ۲ مکتب تشیع (قم، ۱۳۳۹)، ص ۱۱۹، و بعد.

۵۰. دربارهٔ سبزواری رجوع کنید به ... *Development* تألیف علامه محمد اقبال. ص ۱۸۶ - ۱۷۵، و فصل مربوط به سبزواری، نوشتهٔ دکتر سید حسین نصر در *A History of Muslim Philosophy*.

۵۱. با آنکه راه صحیح انتقال فلسفهٔ اسلامی، و بالخاصه این مکاتب حکمت الهی متأخر، به هندوستان هنوز قطعاً معین نشده است، دامنهٔ تأثیر عقاید سهروردی و ملاصدرا را از تعداد شروح و حواشی مسلمانان هندوستان بر آثار ایشان و از شمارهٔ نسخه‌های خطی آثار ایشان در کتابخانه‌هایی چون کتابخانهٔ رضا در رامپور و کتابخانهٔ خدابخش در پتنه و نیز از تأثیر ایشان در آثار فلسفی متأخر هند همچون اَلشَّمسُ البازِغة می‌توان دریافت که پیوسته متن تدریس فلسفهٔ مورد توجه در مدارس آن شبه قاره بوده است. رجوع کنید به مقالهٔ "Growth of Islamic Thought in India" نگاشتهٔ تاراچند در *History of Philosophy East and West*، ص ۵۱۴ - ۴۸۸، و مخصوصاً ص ۵۰۷.

تدریس نظریات سهروردی و ملاصدرا، و بالخاصه ملاصدرا، در مدارس اسلامی هند، و مخصوصاً مدارس شیعهٔ لکنهو و رامپور ادامه دارد، گو اینکه از ۱۹۴۷ به بعد، به علت کسر بودجه و در دسترس نبودن کتابهای فارسی و عربی بسیاری از بهترین معلمان این مدارس آنها را ترک کرده‌اند. رجوع کنید به مقالهٔ «صدرالدین الشیرازی» در *Indo-Iranica*، ۱۴: ۲۷ (دسامبر ۱۹۶۱).

۵۲. کرسی اول در زمان حاضر در اختیار آقای محمود شهابی است که با مقالهٔ خود دربارهٔ تشیع دوازده امامی که در کتاب Kenneth Morgan به نام *Islam, the Straight Path* (اسلام صراط مستقیم) نوشته، در مغرب زمین شناخته شده، و کرسی دوم از آن آقای مهدی الهی قمشه‌ای است که آثار ایشان از قبیل تفسیر قرآن، دیوان اشعار صوفیانه، شرح بر فصوص فارابی، و الهیات خاص و عام در جهان فارسی زبان معروف است. اساتید دیگری نیز در دانشکده‌های دیگر در طهران و شهرستانها و نیز در مجالس دروس رسمی مراکز علمی و دروس خارج به تدریس و اشاعهٔ فلسفهٔ اشراقی اشتغال دارند.

اما از میان کسانی که در مدارس دینی این موضوعات را تدریس می‌کنند، باید مخصوصاً از این اشخاص نام برد: آقای سید محمدکاظم عصار که تا چندی پیش در دانشکدهٔ ادبیات تهران تدریس می‌کردند و هم در مدرسهٔ عالی سپهسالار تدریس می‌کنند؛ حضرت آیة‌الله آقای

سید ابوالحسن قزوینی که یکی از بزرگترین مدرسین فلسفهٔ ملاصدرا هستند، و در قزوین و تهران زندگی می‌کنند، و گروهی زبده شاگرد تربیت کرده و می‌کنند، حضرت علامه سید محمدحسین طباطبائی، بزرگترین مدرس معقول در قم که از برجسته‌ترین حکمای زمان حاضر ایران هستند. از آثار ایشان است: سه جلد کتاب اصول فلسفه که با شرح آقای مرتضی مطهری به چاپ رسیده؛ و دیگر بیست جلد تفسیر قرآن به نام المیزان که تاکنون دوبار ـ در تهران و بیروت ـ چاپ شده است. و دیگر جوابهایی که به پرسشهای استاد هانری کربن داده و در سالنامهٔ شمارهٔ ۲ مکتب تشیع منتشر شده است. ایشان همچنین به انتشار چاپ تازه‌ای از اسفار ملاصدرا با حواشی خود ایشان اشتغال دارند که در تهران منتشر می‌شود.

حواشی

فصل سوم

ابن‌عربی و متصوفه

۱. به علت آنکه اکثریت شرقشناسان از پذیرفتن این سیمای اصلی اسلام به عنوان جزئی از میراث اسلامی و عنصری از عناصر درونی آن خودداری کرده‌اند، چنان شده است که اسلام در نظر مردم مغرب‌زمین خشک و عقیم و خالی از هر روحانیت و زیبایی جلوه‌گر شده است. در میان دانشمندان سرشناس معدود غربی که منشأ قرآنی تصوف را تصدیق داشته‌اند، از مرگولیوث و مخصوصاً ماسینیون و کربن باید نام برده شود، در صورتی که بیشتر دانشمندان نامدار دیگر، همچون هورتن و نیکلسون و آسین‌پالاسیوس، و در این اواخر تسهنر و آربری، ریشه‌های هندی و نو افلاطونی و مسیحی یا حتی زدشتی برای تصوف فرض کرده، و غالباً صورت ظاهر اقتباسی تصوف را با حال و تجربهٔ درونی که مطلقاً بر اساس فیض و برکتی بنا می‌شود که از پیغمبر اسلام رسیده است، به خطا یکی شمرده‌اند.

در مورد تصوف به عنوان حقیقت اسلامی رجوع کنید به اثر روشنی‌بخش F.Schuon به نام *The Transcendent Unity of Religions* ترجمهٔ P. Townsend مخصوصاً فصل ۳، و نیز اثر دیگر او *Comprendre l'Islam* (پاریس، ۱۹۶۱)، فصل ۴؛ و دیگر مقالهٔ "L'Esoterisme islamique" نوشتهٔ R. Guénon در *L'Islam et l'Occident, Cabiers du sud* (پاریس، ۱۹۴۷)، ص ۱۵۹ - ۱۵۳.

۲. رجوع کنید به مقالهٔ ابوبکر سراج‌الدین زیر عنوان "The Origins of Sufism" در *The Islamic Quarterly*، ۳: ۶۴ - ۵۳ (آوریل، ۱۹۵۶)؛ و نیز کتاب *T e Quranic Sufism* (دهلی،

۱۹۵۹)؛ تألیف میروَلیُّ الدّین.

۳. پیروان تصوف را در زبانهای اسلامی هرگز صوفی نمی‌گویند و این را بی‌ادبی می‌شمارند. چه صوفی کسی است که به منزل رسیده و مرحلهٔ "Supreme Identity" را تمام کرده باشد. سالک طریق تصوف را معمولاً فقیر می‌نامند (که کلمهٔ انگلیسی Fakir از آن گرفته شده) یا متصوف یعنی کسی که در راه تصوف افتاده است؛ در فارسی درویش می‌گویند یا کلمات دیگری که از «راه» و «سلوک» گرفته شده است.

۴. از آنجا که حیات روحی اصولاً به صورت «راهی» جلوه‌گر می‌شود، چنانکه در تائوییگری نیز چنین است، راه و رسم صوفیان را طریقه و پیروان آن را اهل‌الطریقه می‌نامند. در مورد فرق تصوف رجوع کنید به مقالهٔ «طریقه» به قلم ماسینیون در دایرةالمعارف اسلام و کتابهای معتبر *Les Confréries religieuses musulmanes* (الجزایر، ۱۸۷۹)، تألیف O. Dupont و X. Cappolni و *Marabouts et Khouanes* (الجزایر، ۱۸۸۴)، تألیف L. Rinn.

۵. این گفته در کتاب معروف رسالة‌القشیریة (قاهره، ۱۹۴۰)، ص ۲۰ آمده است. نیز رجوع کنید به مقالهٔ "The Orig. of Sufism" در *Islamic Quarterly* (آوریل، ۱۹۵۶)، ص ۵۸.

در میان دانشمندان اسلامی و نیز محققان در تصوف اروپایی، دربارهٔ اشتقاق کلمهٔ صوفی بحث و اختلاف فراوان پیدا شده است. در این که کلمهٔ صوفی از صوف به معنی پشم گرفته شده که لباس نخستین صوفیان از آن بوده، یا از صفا به معنی پاکیزگی، یا از صف از آن جهت که صوفیان در نماز جماعت در صف نخستین می‌ایستاده‌اند، عقاید گوناگونی ابراز شده؛ حتی بعضی آن را از سوفیای یونانی مأخوذ دانسته‌اند، ولی این اشتقاق بسیار غیر محتمل است، چه اگر چنین بود کلمهٔ صوفی باید با سین نوشته شود نه با صاد. و نیز بعضی از شیوخ این نظر را ابراز داشته‌اند که اصطلاح صوفی بالاتر از آن است که از چیز دیگری مشتق شده باشد، و معنی اساسی آن از این واقعیت آشکار می‌شود که کلمهٔ «تصوف» به حساب جفر هم‌ارز با «اَلحِکمَةُالاَلٰهیّة» است. رجوع شود به مقالهٔ R. Guénon مذکور در شمارهٔ (۱) حواشی این فصل.

در مورد معانی مختلفی که به صوفی داده شده رجوع شود به مقالهٔ ر.ا. نیکلسون تحت عنوان "An historical inquiry concerning the origin and development of Sufism, with a list of definitions of the terms *sufi* and *tasawwuf* arranged chronologically." در مجلهٔ انجمن شاهی آسیایی لندن (۱۹۰۶)، ص ۳۴۸ ـ ۳۰۳.

۶. با آنکه «تاریخ تصوف» کاملی در دست نیست، کوششهای چندی برای تحقیق در مکاتب مختلف تصوف و بیان نظریات و آداب ایشان در طی قرنهای متوالی صورت گرفته است. از این میان مهمترین همه درزبانهای اروپایی، آثار متعدد ماسینیون را باید نام برد؛ بالخاصه *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (پاریس، ۱۹۵۴)، و مخصوصاً فصلهای ۵ ـ ۳ این کتاب. و کتاب دیگر وی *La Passion d'al-Hosaoyn Ibn Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam* (پاریس، ۱۹۲۲)، که مشتمل است بر

اطلاعات فراوانی دربارهٔ حیات روحی سه قرن اول اسلام؛ و مقالهٔ وی دربارهٔ «تصوف» در دایرة‌المعارف اسلام؛ و نیز بخش اول کتاب *La Mystique musulmane* (پاریس، ۱۹۶۱)، تألیف G.C. Anawati و L. Gardet مخصوص تاریخ تصوف است. از این لحاظ باید به آثار دانشمند معروف ر.ا. نیکلسون، و بالخاصه مقالهٔ وی مذکور در حاشیهٔ شمارهٔ (۶) بالا اشاره شود. از آثار اوست: *Studies in Islamie Mysticism* (کیمبریج، ۱۹۲۱)؛ *The Mystics of Islam* (لندن، ۱۹۱۴)؛ *The Idea of Personality in Sufism* (کیمبریج، ۱۹۲۳)؛ و ترجمهٔ همراه با حواشی وی از کشف المحجوب (لیدن، ۱۹۱۱). و نیز رجوع کنید به *El Islam cristianizado, estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia* (مادرید، ۱۹۳۱)، تألیف M. Asin Palacios؛ و *Les Saints musulmans* (الجزایر، ۱۹۴۴)، تألیف E. Dermenghem؛ و *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East* (لندن، ۱۹۳۱)، تألیف M. Smith.

چندین کتاب تاریخ صوفیان یا در واقع سرگذشت زندگی و گفته‌های ایشان توسط خود متصوفه نوشته شده که از همه مهمتر در میان آنها طَبَقاتُ‌الصّوفیه تألیف سلامی، حِلْیَةُ الاولیاء تألیف ابونُعَیم اصفهانی، تذکرةُ‌الاولیاء تألیف فریدالدین عطّار، و نَفَحاتُ الاُنس عبدالرّحمان جامی است.

در زبانهای عربی و فارسی کتابهای چندی در تحقیق تصوف نوشته شده؛ در عربی: التّصوفُ الاسلامیُّ العَرَبی (قاهره، ۱۹۲۸)، تألیف الطّیباوی. التّصوف عندالعرب (بیروت ۱۹۳۸)، تألیف ج. عبدالنّور. التّصوف الاسلامی در ۲ جلد (قاهره، ۱۹۵۴)، تألیف زکی مبارک. و التّصوف الاسلامی (بیروت، ۱۹۶۰)، تألیف ا. ن. نادر. در فارسی: تاریخ تصوف اسلامی (تهران، ۱۹۵۲)، تألیف دکتر قاسم غنی، و مقالات و تحقیقات فراوان دیگر توسط بدیع‌الزمان فروزانفر و جلال همایی دربارهٔ رومی و عطار و متصوفان معروف دیگر.

۷. از این دوره ماسینیون به تفصیل در کتاب خود *...Essai*، فصل ۴، سخن گفته است.

۸. به این کتاب که در مغربزمین تقریباً ناشناخته مانده، پیوسته در عالم تشیع همچون گنجینه‌ای از تعالیم باطنی اسلام نظر می‌شده است. چند تن از متصوفه که پیرو تعلیمات ابن‌عربی بوده‌اند در این کتاب تحقیقاتی کرده و شرحهایی بر آن نوشته‌اند.

۹. محاسبی مؤلف بعضی از نخستین کتابها دربارهٔ تصوف است، از جمله کتاب‌التّوَهُّم چاپ ا.ج. آربری (قاهره، ۱۹۳۷)، و کتابُ الرّعایة چاپ م. سمیث (لندن، ۱۹۴۰). وی همچنین به روشی که در آزمایش وجدان دارد مشهور است. و نیز رجوع کنید به *On Early Mystic of Baghdad, a study of the Life and Teaching of Harith b. Asad al- Muhasibi* (لندن، ۱۹۳۵)، تألیف M.Smith.

۱۰. شباهت میان بعضی از گفته‌های (شطحیات) بسطامی و بعضی از نوشته‌های ودایی را ر.ک. تسهنر مبنای این تصور خویش قرار داده است که تصوف بسطامی را از اصل هندی بداند. رجوع کنید به کتاب وی *Mysticism Sacred ond Profane* (آکسفورد، ۱۹۵۷)، ص ۱۶۶

و بعد، و مخصوصاً کتاب دیگر وی *Hindu and Muslim Mysticism* (لندن، ۱۹۶۰)، ص ۹۳ و بعد. ولی باید دانست که تعبیراتی مانند «تکون انت ذاک» که بسطامی به کار برده، و مشابه سنسکریت آن «تت تَومَ اسی» چندان کلی هستند و چندان در تار و پود حقیقت ریشه دوانیده‌اند که هیچ احتیاج به آن نیست که اشاره به تاریخ اقتباس آنها از یکدیگر بشود.

البته چند متصوف نامدار دیگر در این قرن بوده‌اند که آنان نیز شایستهٔ ذکرند، از جمله: ربیعة، ابن‌کرام، حکیم ترمذی، و ابوسهل تستری. ماسینیون در...*Essai*، فصل ۲۵، و قنواتی و گارده در *Mystique musulmane* خود، ص ۲۶ و بعد، از ایشان یاد کرده‌اند.

۱۱. در مورد علم و هنر اسلامی به فصل I همین کتاب رجوع کنید.

۱۲. این کتاب مأخذ مهم دربارهٔ تصوف اوایل، توسط ر.ا. نیکلسون به چاپ رسیده است.

۱۳. چاپ و ترجمه توسط اج. آربری زیر همین عنوان (کیمبریج، انگلستان، ۱۹۳۵).

۱۴. این رباعیات را نیکلسون به انگلیسی ترجمه کرده و در کتاب *Studies in Islamic Mysticism* خویش آورده است.

۱۵. رجوع کنید به *The Persian Mystics. The Invocations of Shaikh Ahdullah Ansari of Herat* (لندن، ۱۹۳۹)، تألیف Sardar sir Jogendra singh.

۱۶. کتاب *Ahenmasarray su escuela* تألیف آسین پالاسیوس (مادرید، ۱۹۱۴) اندیشه‌های جهانشناختی ابن مسره را که در بعضی از آثار ابن عربی منعکس شده آشکار می‌سازد.

۱۷. رجوع کنید به ترجمهٔ این اثر توسط W.H.T.Gardiner (لندن، ۱۹۲۴).

۱۸. این رسالهٔ زیبا توسط H.Ritter به چاپ رسیده است (استانبول، ۱۹۴۲).

۱۹. این اثر یکی از بهترین کتابهایی است که در آن فضایل نفسانی از لحاظ تصوف مورد بحث قرار گرفته است. آسین‌پالاسیوس ترجمه و شرحی از آن را منتشر کرده است (پاریس، ۱۹۳۳).

۲۰. نجم‌الدین ملقب به «ولی تراش» دوازده شاگرد داشت که همه از متصوفان نامدار شدند. وی مؤسس مکتبی از تصوف در آسیای مرکزی شد که سمنانی و سعدالدین حمویه و نجم‌الدین دایه با آن پیوستگی دارند، و در این مکتب رمزیگری نور اهمیت خاص دارد، و احوال درونی گوناگون نفس را به وسیلهٔ آن بیان می‌کنند. رجوع شود به مقالهٔ هانری کربن زیر عنوان "L'Intériorisation du sens en herméneutique Soufie iranienne" در *Eranos Jabrhuch* ۱۸۷:۲۶ - ۵۷ (۱۹۵۷).

یکی از گسترده‌ترین و محفوظ مانده‌ترین فرقه‌های تصوف امروز ایران، ذهبیه، مرکز آن در شیراز است، شعبه‌ای از کبرویه است.

۲۱. کاری که وی کرد قابل مقایسه است با کار شنکره در مذهب هندوییگری.

۲۲. شرح حال ابن عربی تقریباً در همهٔ تواریخ و زندگینامه‌های قرنهای بعد آمده است، از جمله: نفحُ‌الطّیب مقری، بستانُ‌العارفین نَوَوی، تاریخ‌الاسلام ذَهَبی، الوّافی بِالوَفَیات صَفَدی، مرآةُالجَنان یافعی، البدایة و النّهایة ابن‌کُثَیر، الطَّبَقات الکبریٰ شعرانی، شَذَراتُ الذَّهَب ابن العِماد، وَ طرائقُ الحَقایق معصوم‌علیشاه. چند زندگینامه نیز از ابن‌عربی توسط شاگردانش نوشته شده که

در آنها از وی در برابر اتهاماتی که فقیهان به او زده بودند دفاع شده است. یکی از قدیمترین اینها مناقب‌ابن‌عربی تألیف ابراهیم البغدادی است که صلاحُ‌الدّین مُنَجّد به سال ۱۹۵۵ در بیروت منتشر کرده و در مقدمهٔ آن فهرستی از منابع ابن‌عربی را آورده است.

از تألیفات اروپایی در شرح حال ابن‌عربی کتاب معتبر آسین‌پالاسیوس است به نام *El Islam cristianizado* که محدود است به بحث در زندگی و سلوک معنوی ابن‌عربی، و مؤلف در آن همهٔ جزئیات را از منابع مختلف گرد کرده است. و نیز رجوع کنید به *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arbci* تألیف هانری کربن، ص ۳۲ و بعد. و نیز مقالهٔ ر.ا. نیکلسون زیر عنوان "The lives of.Umar Ibnul-Farid and Ibnul Arabi" در *Journal of the Royal Asiatic Society* (۱۹۰۶)، ص ۸۲۴ - ۷۹۷ که در آن، آن قسمت از متن شَذَراتُ‌الذَّهَب که شامل شرح حال این دو پیر طریقت است آمده. آسین پالاسیوس نیز رسالةُ‌القُدس ابن عربی را به نام *Vidas de Santones Analuces* (مادرید، ۱۹۳۳) ترجمه کرده، که در آن، حیات معنوی ابن‌عربی به زبان خود وی وصف شده، و این جنبه‌ای است که چون تنها آثار وی در عرفان نظری مورد مطالعه قرار گیرد غالباً فراموش می‌شود.

به تازگی آثاری نیز به زبان عربی دربارهٔ ابن‌عربی انتشار یافته که از آن جمله است: ابن‌عربی (قاهره، ۱۹۵۵)، تألیف عبدالباقی سرور، و التصوف فی‌الاسلام (بیروت، ۱۹۴۷) تألیف عمر فروخ که فصل مهمی از آن به محیی‌الدین اختصاص دارد.

۲۳. الفتوحات المکیّة (قاهره،۱۳۲۹)، ص ۱۵۴ - ۱۵۳. این قسمت توسط آسین پالاسیوس در *El Islam cristianizado*، ص ۴۰ - ۳۹، به زبان اسپانیولی، و توسط کربن در *...L'Imagination*، ص ۳۶ - ۳۴، به فرانسه ترجمه شده است.

۲۴. اشاره است به آیه‌ای از قرآن کریم (۱۲:۲۰) که در آن به موسی (ع) فرمان رسیده است که نعلین از پای بیرون کند. علاقه‌مندی ابن‌عربی به این کتاب که قطعاً از منبع تشیع است اهمیت خاص دارد، و از همین جا معلوم می‌شود که چرا آن اندازه وی در محافل شیعه مورد توجه قرار گرفته و تعلیماتش به سرعت در عرفان شیعه نفوذ کرده است.

۲۵. بایستی ارتباطی اساسی میان ابن‌عربی و ابن‌العریف، و از طریق وی با ابن‌مسرة وجود می‌داشته باشد، گرچه نمی‌توان همهٔ نظریات ابن‌عربی را از این اسلاف وی دانست. به هر صورت معین است که ابن‌عربی با عبدالله بن غزال شاگرد ابن‌العریف دوست بوده، و تمایل خاصی با طریقه‌های صوفیه وابسته به‌المریة داشته است.

۲۶. رجوع کنید به *El Islam cristianizado*، تألیف آسین‌پالاسیوس، ص ۴۱، ح ۲، و *...L'Imagination* تألیف کربن، ص ۳۷، ح ۱۵.

۲۷. نیز در همین جا یعنی در شهر ولادت مجدد وی بود که ابن‌عربی پیش از رحلت کتاب مواقع‌النجوم را تألیف کرد که در واقع نخستین کتابی است که وی در آن درجات مختلف معانی عبادات و آداب دینی را بیان کرده است.

۲۸. در سلسلهٔ مراتب معنوی در اسلام چهرهٔ خضر (ع) اهمیت فراوان دارد و با چهرهٔ

الیاس(ع) پیغمبر که به آسمان برده شده به یکدیگر مربوط است، و حکایات وابستهٔ به این دو پیغمبر به یکدیگر آمیخته است. رجوع کنید به مقالهٔ ماسینیون زیر عنوان "Elie et Son role transhistorique, Khadiriya, en Islam" در *Études carmélitaines...*، (پاریس، ۱۹۵۶)، II، ۲۹۰ - ۲۶۰ نیز مقالات متعدد وی که در مجلهٔ *Revue des études islamiques* در سالهای متمادی منتشر شده است، و نیز رجوع کنید به مقاله‌های «خضر» و «الیاس» نوشتهٔ A. J. Wansinck در دایرةالمعارف اسلام.

برای شمایل‌شناسی خضر رجوع کنید به مقالهٔ "Khawaja Khadir and the Fountain of life, in the tradition of Persian and Mughal art" در *Ars Islamica*، ۱: ۱۸۲ - ۱۷۳ (۱۹۳۴).

۲۹. ابن‌عربی با بسیاری از چهره‌های برجستهٔ زمان خویش در تماس بوده، که با بعضی از ایشان مانند سهروردی عارف و اوحدالدین کرمانی شاعر شخصاً ملاقات کرده، و با بعضی دیگر مانند ابن‌الفارض و سعدالدین حموية و فخرالدین رازی مکاتبه داشته است. (نامهٔ ابن عربی را به فخرالدین در نصیحت دادن وی به ترک علم صوری و رفتن در پی عرفان را به تازگی M.Valsan در "Epitre adressé à l'Imam Ar-razi" در *Études Traditionnelles* ۶۲: ۲۵۳ - ۲۴۲ (ژویه ــ اوت ــ سپتامبر و اوکتوبر، ۱۹۶۱) ترجمه کرده است.

۳۰. دانشمند سوری، عثمان یحیی، در چند سال اخیر پژوهش‌های مفصلی در آثار ابن‌عربی کرده و در این باره موفق به اکتشافات جالب توجهی در کتابخانه‌های ترکیه شده است. کتاب وی به نام *L'Histiore et la classification des oeuvres d'Ibn Arabi* که بنا است به زودی منتشر شود، بر موضوعی که تاکنون تاریک مانده بود روشنی خاصی خواهد انداخت، و از این لحاظ ارزش فراوان خواهد داشت.

۳۱. الشعرانی درکتاب الیواقیت (قاهره، ۱۳۰۵)، مبتنی بر فصلهای ۸۹ و ۳۴۸ از فتوحات. و نیز رجوع کنید به ...L'Imagination تألیف کربن، ص ۵۹ که در آن این فقره و فقرات دیگری مربوط به اینکه کتاب فتوحات نتیجهٔ الهام بوده است، از روی کلمات خود ابن‌عربی ترجمه شده است.

۳۲. در این باره رجوع کنید به کتاب T. Burckhardt به نام *Die Alchemie* (اولتن، سوئیس، ۱۹۶۰)، و نیز کتاب دیگرش ***Clé spirituelle de l Mobyiddin'astrologie musulmane d'après ibn Aarbi*** (پاریس، ۱۹۵۰)، که نشان می‌دهد چگونه علوم جهانشناسی اسکندرانی در چشم‌انداز عرفان اسلامی به کمال رسید، و چگونه جهانی که مسلمانان در آن می‌زیستند نیز در وحی شریک شد و «اسلام آورد».

۳۳. فصوص به صورت اصلی عربی آن چندین بار به چاپ رسیده که منقح‌ترین آنها (که پس از این همه جا ارجاع به آن خواهد بود) آن است که ابوالعلاء عفیفی (قاهره، ۱۹۴۶) نشر داده، و بسیاری از تفسیرهای ارزنده راکه برکتاب شده بود برای روشن شدن مطلب در حواشی آورده است. این کتاب با روشنی تمام توسط ت.بورکهارت به عنوان *La Sagesse des prophètes* (پاریس، ۱۹۵۵) با توضیحات سودمند ترجمه شده است. و نیز ترجمه‌ای تقریباً آزاد از این اثر

به انگلیسی زیر نام *The Wisdom of the Prophets* (مدرس، ۱۹۲۹) توسط خواجه‌خان صورت گرفته است.

شرحهای متعددی بر فصوص نوشته‌اند که معروفترین آنها شرحهای صدرالدین قونوی، عبدالرزاق کاشانی، داود قیصری، عبدالغنی نابلسی، بالی افندی، و عبدالرحمان جامی است که همه از متصوفان نامدار قرون اخیر بوده‌اند. در هر جا از کشورهای اسلامی که تصوف رونقی دارد، این کتاب تدریس می‌شود، و باید آن را معتبرترین کتاب در عرفان بدانیم.

لوایح جامی ترجمهٔ ا. هـ. وینفلد و میرزا محمد قزوینی (لندن، ۱۹۱۴)، نیز شرحی بر فصوص و خلاصه‌ای از موضوعات اساسی آن است.

۳۴. رجوع کنید به فصوص، ص ۴۷.

۳۵. معنی رمزی عمیقی که در عنوان این کتاب مستور است به صورت کامل توسط بورکهارت در مقدمهٔ بر کتاب *La sagesse des prophètes*، ص ۶ به بعد، مورد بحث قرار گرفته است.

۳۶. این سه اثر با مقدمه وترجمهٔ اجمالی توسط H. S. Nyberg در *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabi* (لیدن، ۱۹۱۹) انتشار یافته است.

۳۷. ولی تفسیر قرآنی که در قاهره به نام او چاپ شده از شاگردش عبدالرزاق کاشانی است.

۳۸. ابن‌عربی چندان تألیفات در همهٔ موضوعها دارد که شرح اجمالی وسعت تألیفات او نیز، بی‌آنکه فصل خاصی به آنها مخصوص گردد، دشوار است.

۳۹. این کتاب توسط ر. ا. نیکلسون به انگلیسی ترجمه شده است (لندن، ۱۹۱۱).

۴۰. ابن‌الفارض ناظم خمریهٔ معروف (رجوع کنید به *L'Eloge du vin* پاریس، ۱۹۳۱، اثر F. Dermenghem) و بزرگترین شاعر متصوف به زبان عربی، همزمان ابن‌عربی و از دوستان وی بوده است. گفته‌اند که ابن‌عربی نامه‌ای به ابن‌الفارض نوشت و از وی اجازه خواست تا شرحی بر قصیدهٔ تائیهٔ او بنویسد، و ابن‌الفارض در جواب نوشت که فتوحات خود شرحی است، و به شرح دیگری احتیاج نیست.

۴۱. این سخن چندان با حقیقت مطابق است که چند تن از پیروان مکتب ابن‌عربی لغتنامه‌هایی برای اصطلاحات وی نوشتند که عنوان فرهنگ اصطلاحات متصوفهٔ متأخر را پیدا کرد. از این میان اصطلاحات‌الصوفیه تألیف کاشانی شارح معروف ابن‌عربی و تعریفات جرجانی شهرت خاص دارد. رجوع کنید به *Definitiones Accendunt Definitiones theosophi Mohji ed-din Mohammad Ben Ali vulgo Ibn Arabi diciti* تألیف جرجانی، چاپ G.Flugel (لایپزیگ، ۱۸۴۵). و نیز به کتاب مذکور بورکهارت، ص ۲۲۳ - ۲۰۷ رجوع کنید که در آنجا لغتنامه‌ای از اصطلاحات با توضیحی دربارهٔ معانی آنها و آوردن معادلهای فرانسوی وجود دارد.

۴۲. «منابع» ابن‌عربی در قسمت دوم کتاب *El Islam cristianizado* تألیف Asin Palacios آمده است و نیز در *Kleiner Schriften...* تألیف Nyberg؛ و دیگر در حواشی و تعلیقات کتاب *The Mystical philosophy of Muhyid Din-Ibnul'Arabi L'Imagination* تألیف کربن، و

همچنین در تعلیقات کتاب (کیمبریج، ۱۹۳۹)، تألیف ابوالعلاءِ عفیفی.

۴۳. رجوع شود به مقالهٔ "Nature sait surmonter nature" به قلم بورکهارت در *Études Traditionnelles*، ۵۱: ۲۴ - ۱۰ (ژانویه - فوریه ۱۹۵۰).

۴۴. در زبانهای اروپایی تحقیقات فراوان دربارهٔ اصول عقاید ابن‌عربی و اهمیت و تأثیر او وجود ندارد. باید به کتاب معروف عفیفی که در حاشیهٔ سابق نام برده شد اشاره شود. این کتاب ترجمه‌های خوب دارد ولی مفاهیمی از فلسفهٔ جدید اروپایی را دربارهٔ آنها تطبیق کرده است که عملاً قابل تطبیق نبوده است. دیگر *The philosophy of Ibn'Arabi* (لندن، ۱۹۵۹)، تألیف R. Landau است که به اختصار بعضی از عقاید ابن عربی در آن آمده، ولی منتخبات این کتاب از آثار خود ابن‌عربی بسیار کم است. دیگر *L'Imagination creatrice...* تألیف کربن است که تحقیق مهمی دربارهٔ نظریهٔ تخیل خلاق شیخ و «محبت» موجود میان انسان و جهان و خداوند و مسائل وابستهٔ دیگر است. علاوه بر اینها معدودی آثار دیگر نیز وجود دارد که از آنها پیش از این نام بردیم و آثار دیگری را در کتابنامهٔ آخر کتاب ذکر خواهیم کرد.

مهمترین اثر تحقیقی دربارهٔ اصول عقاید ابن‌عربی کتاب *Introduction to Sufi Doctrine* تألیف بورکهارت و ترجمهٔ انگلیسی آن توسط D.M.Matheson (لاهورد، ۱۹۵۹) است که در واقع مدخلی برای فصوص و نیز برای تصوف به صورت کلی آن به شمار می‌رود؛ و نیز مقدمه‌ای است که بورکهارت بر ترجمهٔ کتاب الانسان الکامل عبدالکریم الجیلی (لیدن، ۱۹۵۳) نوشته، که این کتاب خود تحقیق منظمی دربارهٔ عقاید ابن‌عربی توسط یکی از بزرگترین متصوفهٔ قرنهای پس از وی می‌باشد. و نیز چند مقاله دربارهٔ ابن‌عربی با ترجمه‌های بعضی از آثار وی توسط M.Vâslan در *Études Traditionnelle* از ۱۹۴۸ به این طرف انتشار یافته است.

۴۵. ابن‌عربی در فتوحات چنین نوشته است: «این کتاب بر روش جاری در کتابهای دیگران نوشته نشده ... هر نویسنده یا در تحت تسلط ارداهٔ آزاد خویش می‌نویسد و ممکن است بگوید که آزادی وی مطیع قضای الهی است، یا در نوشتن آثار از علومی که در آنها تخصص دارد الهام می‌گیرد ... از طرف دیگر، مؤلفی که به فرمان الهام الهی چیز می‌نویسد، غالباً چیزهایی را ثبت می‌کند که با موضوع فصلی که در آن بحث می‌کند ارتباطی (ظاهری) ندارد. چنین نوشته‌ها در نظر خوانندهٔ عامی نامربوط به مطلب مورد بحث به نظر می‌رسد، در صورتی که به نظر من این قبیل مطالب به اصل موضوع آن فصل مربوط است، و این البته دلیلی دارد که دیگران نسبت به آن جاهلند.» فتوحات، جلد اول، ص ۲۴؛ *El Islam cristianizado* تألیف Asin palacios، ص ۱۰۲، و *L'Imagination...* تألیف کربن، ص ۵۹.

۴۶. چنین تمایزی [میان عرفان و فلسفه] ممکن است در نظر کسانی که عادت کرده‌اند به حکمت الهی و ما بعدالطبیعه همچون شاخه‌ای از فلسفه نگاه کنند، بیدلیل نماید ... برای آنکه اختلاف میان این دو روش مورد بحث به وضوح تعیین شود، می‌توان گفت که فلسفه از استدلال (که استعداد فردی محض است) پیش می‌رود، در صورتی که عرفان منحصراً «از عقل کلی یا عقل قدسی آغاز می‌کند». رجوع شود به *The Transcendent Unity of Religions*

تألیف F. Schuon، ص ۹.

«یک نظریهٔ عرفانی تجسد یک حقیقت کلی در ذهن است... یک دستگاه فلسفی کوششی استدلالی است برای حل کردن پاره‌ای از مسائل که در برابر ما قرار گرفته است. یک تصور یا مفهوم تنها از لحاظ ارتباط با جهل خاصی عنوان یک «مسئله» دارد.» رجوع کنید به *Spiritual Perspectives and Human Facts* تألیف F. Schuon، ترجمهٔ D. M. Matheson (لندن، ۱۹۵۴)، ص ۱۱.

۴۷. برای بحث دربارهٔ این مسئله در زمینهٔ میراثی کاملاً مخالف یعنی، در آئین بودایی تبتی، رجوع کنید به مقالهٔ "The Marriage of Wisdom and Method" به قلم M. Pallis در مجلهٔ *France-Asie*، ۱۷: ۱۶۲۰ - ۱۶۰۱ (ژانویه - فوریه ۱۹۶۱).

۴۸. «در اندیشه‌ها زیستن عبارت از جابه جا کردن دایمی یک دسته از مفاهیم با دسته‌ای دیگر است. در استدلال مفاهیم را همچون لباسی چندان می‌پوشند که نخنما می‌شوند بی‌آنکه امکان عوض کردن آنها با چیز بهتری دست دهد. هیچ چیز از این پوشیده شدن حقیقت تا حد نخنمایی توسط ذهن زبان‌آورتر نیست. چنان می‌نماید که گویی اندیشه‌ها به این ترتیب انتقام خود را از هر کس که خویشتن را به تفکر کردن دربارهٔ آنها محدود کرده است می‌ستانند ...»

«هنرپیشگی ذهنی، که به صورتی پایان‌ناپذیر با مفاهیم بازی می‌کند، بی‌آنکه شایستگی یا آرزوی آن داشته باشد که به نتیجهٔ معینی برسد، هیچ خاصیت مشترکی با تفکر اصیل ندارد. از این گذشته صورتهای تفکر اصیل [همچون آنکه ابن‌عربی داشت] ممکن است در نظر چنان هنرپیشگی که قطعاً با اشراق عقلی تقابلی همچون تقابل خداوند و شیطان دارد، حقیر جلوه کند.» نقل از *Spiritual Perspectives and Human Facts* تألیف F. Schuon، ص ۱۲ - ۱۱.

«حقیقت الهی در آن واحد هم معرفت است و هم وجود. آن کس که توقع نزدیکی به آن حقیقت را دارد، نه تنها باید بر جهل و نقص خودآگاهی غلبه کند، بلکه باید فوراً خود را از چنگ تسلط علم نظری صرف و چیزهای «غیر واقعی» دیگر از این نوع نیز برهاند. به همین دلیل است که بسیاری از صوفیان و از جمله برجسته‌ترین نمایندگان عرفان همچون محیی‌الدین بن عربی و عمرخیام به اولویت داشتن تقوا و تمرکز قوا نسبت به علم نظری اعتقاد داشته‌اند. شخص واقعاً متفکر اولین کسی است که ماهیت نسبی همهٔ تعبیرات نظری را دریافته است. جنبه‌های عقلی طریقت هم تحصیل اصول و نظریات عقلی را شامل می‌شود و هم گذشتن از آن و رسیدن به اشراق را. اگر بنا است که خطا و اشتباه را مطلقاً به کناری بگذاریم، خود ذهن نیز که هم حامل حقیقت است و هم در عین حال تا حدی آن را محدود می‌کند، بایستی که در مشاهدهٔ وحدانی حذف شود.» ترجمه از *Introduction to Sufi Doctrine* تألیف T. Burckhardt، ص ۱۰۳.

۴۹. تنها با توجه به اهمیت علم رموز است که این همه از علوم و فنون قدیم را که در مقابل افکار جدید از رواج افتاده است می‌توان از نو زنده کرد و به معانی مندرج در صورتهای دینی و قدیمی پی برد.

۵۰. تحقیق در رمزهای گوناگون میراثهای مشرق زمین و مغرب زمین قرون وسطی، و نیز مردمان ماقبل تاریخ، توسط دانشمندانی چون A. K. Coomaraswamy و در سالهای جدیدتر توسط M. Eliade، حقیقت تشکیک‌ناپذیر این نظر را به اثبات رسانیده است.

۵۱. چنانکه H. A. Wolfson در آثارش، بالخاصه در *Philosophy of Spinoza, Unfolding the Latent Processes of his reasoning* (کیمبریج، ماساچوستس، ۱۹۴۸) ج اول، فصلهای ۳ و ۴، به وضوح ثابت کرده است، فیلسوفان قرون وسطی در این مطلب که خداوند یا وجود محض را برتر از جوهر قرار دهند متفق‌القول بوده‌اند. پس چگونه ممکن است متصوفه، که ذات الهی را حتی متعالیتر از خود وجود می‌دانسته‌اند، به خدایی معتقد باشند که در جوهر با عالم شریک بوده باشد؟ رجوع کنید به *Introduction to Sufi Doctrine* تألیف بورکهارت، فصل ۳. و نیز به مقالهٔ "Pantheism, Indian and Neo-Platonic" نوشتهٔ A.K. Coomaraswamy در *Journal of Indian History* ۱۶: ۲۵۲ - ۲۴۹ (۱۹۳۷)، که در آن دلایل اقامه شدهٔ توسط مؤلف در مورد متصوفه نیز قابل تطبیق است.

۵۲. اندیشهٔ تصوف طبیعی توسط J. Maritain در مقالهٔ "L'Expérience mystique naturel et le vide" در *Quatreessais sur L'esprit dans sa condition charnelle* (پاریس، ۱۹۵۶)، فصل ۳، مورد بحث قرارگرفته است. و نیز توسط O. Lacombe در چند مقالهٔ مربوط به آیین هندو، و از جمله "La Mystique naturelle dans l'Inde" در *La Revue Thomiste*، ۵۱: ۱۵۳ - ۱۳۴ (۱۹۵۱). تطبیق آن با تصوف مخصوصاً توسط R. C. Zaehner و L. Gardet در *La Mystique musulmane* ص ۹۹ و بعد صورت گرفته است.

۵۳. برای اطلاع از تحقیقی عمیقتر در این موضوع رجوع کنید به مبحث "Is There a Natural Mysticism?" نوشتهٔ F.Schuon در کتاب *Gnosis, Divine Wisdom* ترجمهٔ G. E. H. Palmer (لندن، ۱۹۵۷)، فصل ۳.

۵۴. ما مخصوصاً از استعمال کلمهٔ *Mysticism* از جهت معنای مبهمی که این کلمه در انگلیسی دارد اجتناب می‌کنیم. هر گاه به معنای اصلی خود استعمال شود، که مقصود از آن «فهم اسرار» است و از معنای دیگر آن امتیاز یابد (همان گونه که در زبان آلمانی هم میان *Mystik* و *Mysticismus* تفاوت قائلند)، مناسب خواهد بود که تصوف را به زبان انگلیسی Islamic Mysticism بنامیم.

۵۵. تألیف این کتاب مهم تصوف را که کِتابُ‌الأَجْوِبَة و کتابُ‌الألف نیز نامیده می‌شود، به متصوفان دیگر همچون بلبانی وسیوطی نیز نسبت داده‌اند؛ ولی بهرحال خلاصه‌ای است از نظریات ابن‌عربی و بدوَن شک به مکتب او تعلق دارد. با آنکه متن عربی این کتاب هنوز انتشار نیافته، عبدالهادی ترجمه‌ای بسیار عالی از آن به زبان فرانسه در *Le Voile d'Isis*، ۱۷:۳۴ - ۱۵ (ژانویهٔ، ۱۹۳۳) و ۳۴: ۷۲ - ۵۵ (فوریهٔ، ۱۹۳۳) انتشار داده، و نیز ترجمهٔ انگلیسی آن توسط T. H. Weir زیر عنوان "Translation of an Arabic Manuscript in the Hunterian Collection, Glasgow University" در *Journal of the Royal Asiatic Society*، ۸۲۵ - ۸۰۹

(۱۹۰۱) منتشر شده بوده است.

۵۶. ترجمهٔ مذکور در بند فوق از T. H. Wier، ص ۸۱۰ - ۸۰۹، دربارهٔ وجود مستقل مخلوقات، ابن‌عربی چنین نوشته است: «و وجود چیزهای آفریده شده و عدم وجود آنها یک چیز است. و، اگر چنین نبود، بالضروره حدوث امر جدیدی در وحدت حق که پیش از آن نبوده لازم می‌آمد، و این خود نقصی است، و وحدت او منزه از چنین نقصی است!» (همان مقاله، ص ۸۱۸ - ۸۱۷).

۵۷. این خود موضوع اصلی بحث فصوص است و از دو فصل اول کتاب، که به بیان خلاصهٔ نظریات ابن‌عربی اختصاص دارد، به خوبی آشکار می‌شود.

۵۸. بورکهارت این مطلب را کاملاً در مقدمهٔ خود بر *La Sagesse des prophétes* ص ۱۱ - ۹، بیان کرده است. به کار بردن صورتهای بیانی متناقض و ناپیوسته، که ارتباط نزدیکی با روح بیابانگردی اعراب دارد، و توجه آنان را به سیماهای نا پیوستهٔ اشیاء نشان می‌دهد، مکرر در مکرر در نوشته‌های ابن‌عربی به چشم می‌خورد.

۵۹. در قرآن کریم (سورهٔ ۵۷، آیهٔ ۳)، اللّه‌عزوجل به نام‌های ظاهر و باطن و اول و آخر نامیده شده است.

۶۰. اصطلاحات احدیت و نظایر آنها که ابن‌عربی به‌کار برده، توسط پیروان متأخر این مکتب، همچون جیلی و جامی، نظم و گسترش یافته و برای بیان همهٔ درجات «تنزلات» یا «تعینات» مبدأ و اصل از مقام ذات باری تعالی به جهان صور جسمانی مورد استعمال قرارگرفته است.

۶۱. رجوع کنید به *Introduction to Sufi Doctrine* تألیف بورکهارت، ص ۶۲.

۶۲. شهادت به این صورت دوم برای آن است که همهٔ صفات ثبوتیه را به حق بازگرداند. مثل اینکه: «جمالی جز «جمال» نیست»؛ «خیری جز «خیر» نیست»؛ و قس علی هذا. رجوع کنید به مقالهٔ "Shahadah et Fatiha" نوشتهٔ F. Schuon در *Le Voile d'Isis*، ۳۴: ۴۹۸ - ۴۸۶ (دسامبر، ۱۹۳۳).

۶۳. «و اما عدد اسماء الهی، بالضروره محدود است، و عبارت است از صفاتی که در چند صورت اصلی تلخیص شده و توسط کتابهای آسمانی اشاعه یافته است تا همچون «وسیلهٔ فیض و برکتی» باشد که به آن توسل جویند.» نقل از *Introduction to Sufi Doctrine* تألیف بورکهارت، ص ۶۳.

۶۴. La Mystique musulmane تألیف Anawati و Gardet، ص ۵۴.

۶۵. جلوه‌های مختلف «انسان کامل» تقریباً در همهٔ تألیفات ابن‌عربی مورد بحث قرارگرفته، و فصوص اصولاً بر شالودهٔ همین مفهوم بنا شده است. و نیز کتاب شَجَرَةُالکَون وی، ترجمهٔ انگلیسی با حواشی توسط A. Jeffrey در *Studia Islamica* (لیدن)، ۱۰: ۷۷ - ۴۳ و ۱۱: ۱۶۰ - ۱۱۳ (۱۹۵۹) به صورت خاصی با فکر «انسان کامل» ارتباط دارد و منبع اصلی برای تحقیق در «نظریهٔ کلمهٔ» ابن‌عربی به شمار می‌رود.

۶۶. حدیث قدسی «کُنتُ کَنزاً مَخفیّاً، فَأَحبَبتُ اَن أُعرَفَ، فَخَلَقتُ الخَلقَ لِکَی أُعرَفَ» یعنی

«گنجی پنهان بودم، دوست داشتم که شناخته شوم، پس آفریدگان را آفریدم تا شناخته شوم»، طرز تصور متصوفه را نسبت به آفرینش و هدف آن آشکار می‌سازد. مقصود از حدیث قدسی در اسلام کلماتی از پیغمبر (ص) است که به الهام مستقیم خداوند توسط وی بیان شده و در آنها خداوند به عنوان متکلم از زبان پیغمبر (ص) خود سخن می‌گوید. این نوع حدیث، با آنکه جزئی از قرآن کریم محسوب نمی‌شود، تا حدی به قرآن شباهت دارد.

۶۷. رمز آینه‌ها را محمود شبستری با رمز انسان کامل در گلشن راز خود ترکیب کرده است. این کتاب منظومه‌ای است که از الهام سرچشمه گرفته و اشعاری که ذیلاً نقل می‌کنیم به بهترین صورت نظریهٔ متصوفه را در این موضوع بیان می‌کند:

عدم آیینه، عالم عکس و، انسان — چو چشم عکس، در وی شخص پنهان
تو چشم عکسی و او نور دیده است — به دیده دیده‌ای را دیده دیده است
جهان انسان شد و انسان جهانی — از این پاکیزه‌تر نبود بیانی.

۶۸. در نظر ابن‌عربی و متصوفان دیگر، حروف الفبای عربی، یعنی حروف زبان مقدس قرآن، رمز و تمثیل جواهر فلکی یا ممکناتی است که در جهان و نیز در قرآن کریم متجلی شده است. رجوع کنید به مبحث "Du Mystère des lettres" از کتاب *La Quintessence de la philosophie de Ibn-i Arabi* (پاریس، ۱۹۲۶)، فصل II، تألیف M. A. Aïni.

۶۹. لاتکرار فی‌التجلی.

در مورد تجدید آفرینش در هر لحظه که ارتباط نزدیک با روش سیروسلوک و تفکراتی که با اذکار و اوراد متصوفه توأم است دارد، رجوع کنید به "The renewing of creation at each instant" در *Introduction to Sufi Doctrine* فصل ۴، تألیف بورکهارت؛ و ص ۱۴۹ به بعد از کتاب *L'Imagination* تألیف کربن.

۷۰. نقشه‌ای که طرح جهانشناسی توصیف شدهٔ در فتوحات را مجسم می‌سازد، توسط بورکهارت در ص ۱۰۸ از کتاب *La Sagesse des prophètes* او آمده است. طرح جهانشناسی قرآنی ابن‌عربی و متصوفان دیگر اصولاً مبتنی بر «آیة‌الکرسی» از قرآن کریم است (سورهٔ ۲، آیهٔ ۲۵۴).

۷۱. بعضی از متصوفان جهانشناسی را بر پایهٔ معانی رمزی حروف الفبای عربی، و نیز از روی اسماءالله که معانی باطنی آنها بستگی بسیار نزدیکی با شکل نوشتهٔ عربی آنها دارد، مورد توضیح قرار داده‌اند. مثلاً در فتوحات ابن‌عربی معانی رمزی احکام نجوم را با علم اسماء و حروف آمیخته و هر یک از ۲۸ منزل قمر را متناظر با یکی از حروف الفبای عربی، و هر یک از سیارات را متناظر با یکی از پیغمبران، و هر صورت از منطقة‌البروج را متناظر با یکی از صفات الهی دانسته است، بدان سان که جهان به این ترتیب «مسلمان می‌شود»، و گردش آسمان همچون عملی می‌شود که به وسیلهٔ آن نور وجود از طریق «صفات» گوناگون که این نور را در قطبی مجتمع می‌سازند در سراسر جهان منتشر می‌شود. این آمیزش جهانشناسیهای اسلامی و هرمسی در نزد ابن‌عربی توسط بورکهارت مورد مطالعه قرار گرفته و با روشنی در کتاب

Clé spirituelle de l'astrologie musulmane d'après Mohiddin Ibn Arabi او آمده است.

۷۲. رجوع کنید به ص ۲۳۳ ـ ۲۳۲ از *La Mystique musulmane* تألیف Anawati و Gardet، که در آنجا این تعینات به احوال و مقامات حاصل از به کار بردن ذکر و ورد مربوط می‌شود که صورت کلی آنها را ابن عطاءالله الاسکندری بیان کرده است. رجوع کنید به ص ۹۶ از *Introduction to Sufi Doctrine* تألیف بورکهارت.

۷۳. ص ۸۱۱ از "Translation of ..." اثر T. H. Weir.

۷۴. این کلام معروف یکی از چهل حدیث قدسی است که بیشتر اصول عملی و نظری تصوف بر روی آن بنا شده، و خلاصهٔ تعلیمات باطنی پیغمبر (ص) را در بردارد.

در مورد نظریهٔ ابن‌عربی دربارهٔ وصول به حق به فصل ۷ از کتاب *Introduction,...* بورکهارت مراجعه کنید، مخصوصاً ص ۹۴ که در آن این حدیث ذکر و دربارهٔ آن بحث شده است.

۷۵. فصوص، ص ۱۰۴، و *la Sagesse des prophètes* ص ۱۰۴ ـ ۱۰۳.

۷۶. درونی شدن تدریجی دعا و ذکر تا آنجا که به صورت ذکر قلبی در آید، و حالت تحقق یافتهٔ ذکر، قدرت خلاقه پیدا کند، یکی از مسائل اساسی تصوف است. «ذکر، اسماء الهی» متصوفان، و نیروی خلاقهٔ قلب، و نیز قدرت متخیله، به تفصیل در کتاب *...l'Imagination* تألیف کربن، فصلهای ۲ و ۳، آمده است. در این بحث اجمالی ناچار بوده‌ایم که از ذکر نظریات مربوط به معنای تخیل و عناصر دیگر علم‌النفسی مندرج در آثار ابن‌عربی چشم بپوشیم. این جنبه از تعلیمات وی، گذشته از آثار بورکهارت و کربن، در مقالهٔ «علم‌النفس محیی‌الدین‌بن عربی» به قلم Asin Palacios مندرج در *Actes de XIV Congrès Inter. des Orient.* (الجزایر، ۱۹۰۵)، ج ۳ (پاریس، ۱۹۰۷)، و نیز در چند مقالهٔ دیگر وی مربوط به ابن‌عربی آمده است.

۷۷. اهمیت ذکر و دعا به همهٔ صورتهای آن و در نقشی که در تجلی الهی دارد، این مطلب را آشکار می‌سازد که معنی «وحدةالوجود» ابن‌عربی هر چه بوده باشد، هیچ ربطی به وحدتیگری (پانتئیزم) فلسفی که غالباً آن دو را با هم اشتباه گرفته‌اند، ندارد.

۷۸. فصوص ص ۶۲، و *La Sagesse des prophètes*، ص ۴۶ ـ ۴۵ ابن‌عربی همچنین در این فصل مربوط به «کلام شیث» نوشته است که: هنگام نگاه کردن به آینه ممکن است شخص تنها به سطح آینه نگاه کند و دیگر تصویر خود را نبیند، یا اینکه به تصویر خود نگاه کند که آنگاه دیگر سطح آینه را نخواهد دید. برای مشاهدهٔ حق نیز چنین است: یا این است که عارف خداوند را مشاهده می‌کند که در این صورت دیگر ذات خودش را «نمی‌بیند»، و یا این که ذات خویش را در حق می‌نگرد ولی دیگر حق را جداگانه «نمی‌بیند». سپس می‌گوید که آینه کاملترین رمز ارتباط میان جهان و مشاهدهٔ جمال حق توسط آدمی است، و خداوند مخصوصاً آینه را از آن جهت آفریده است که آدمی بتواند به این ارتباط که از هیچ راه دیگری قابل بیان نبوده متوجه شود.

۷۹. جلال‌الدین رومی نیز غالباً به یگانگی ادیان اشاره کرده، و چند داستان وی در فیه مافیه، و

نیز در مثنوی، نشانهٔ آن است که محتوی درونی ادیان وحی شده، که برتر از شکل ظاهری آنها است، یکی است.

۸۰. چون در آن زمان اسلام، مانند دینهای دیگر، در جهان جداگانه‌ای می‌زیست که برای وی تمام جهان بود، مانند امروز این احتیاج احساس نمی‌شد که اصل کلیت ظهورات وحی در معرض مقایسه‌های خاص قرار گیرد و به بحث در جزئیات بپردازند. این مطلب از همه جهت در کتاب *The Transcendent Unity of Religions* تألیف F. Schuon مورد بحث قرار گرفته است.

۸۱. تَرجُمانُ‌الأشواق، چاپ، ر. ا. نیکلسون، ص ۱۹.

عشق و محبت در اینجا و جاهای دیگر باید صورت تحقق یافتهٔ معرفت و عرفان تلقی شود. معنویت اسلامی اصولاً عرفانی است، ولی عرفانی است که پیوسته آمیخته به عشق و نکهت آن است. متصوفان که عشق را در مقابل معرفت قرار می‌دهند، غرضشان از عشق حکمت تحقق یافته و از معرفت تنها علم نظری است که هنوز فعلیت پیدا نکرده است.

۸۲. مثلاً مکتب وَحدةُالشُّهود در مقابل وَحدةُالوُجود ابن‌عربی قرار داشت، ولی حتی پیروان این مکتب نیز در تحت تأثیر آن حکیم اندلسی قرار داشتند. رجوع کنید به مقالهٔ "Reconciliation between Ibn Arabi's *Wahdat al-Wujud* and the Mujaddid's *Wahdat al-shuhud*" نگارش میرولی‌الدین در *Islamic culture*، ۲۵: ۵۱ - ۴۳ (۱۹۵۱).

۸۳. تأثیر ابن‌عربی در مشرق زمین و اهمیت اشخاصی چون صدرالدین، توسط کربن در «حواشی و تعلیقات» وی بر ...*L'Imagination* مورد بحث قرار گرفته. نیز رجوع کنید به مقدمهٔ سیدحسین نصر بر رسالهٔ سه اصل ملاصدرا.

۸۴. این مکاتبات به زودی برای نخستین بار توسط سلیمان بوخشم در سلسلهٔ انتشارات انستیتوی فرانسه و ایران انتشار خواهد یافت.

۸۵. این چهره‌ها کمتر برجسته که در حیات عقلی و روحی متأخرتر ایران تأثیراتی داشته‌اند، برای نخستین بار در مغرب زمین در آثاری از کربن، همچون L'Intériorisation du sens en herméneutique soufie iranienne و در چند مقالهٔ دیگر وی دربارهٔ تشیع که در طی چند سال در *Eranos Jabrbuch* انتشار یافته، و نیز در آثار دیگر مذکور در فصل دوم کتاب حاضر، و همچنین در مقالهٔ متأخرتر وی دربارهٔ حیدر آملی که در مجموعهٔ مقالات تحقیقی خاورشناسی اهدایی به آقای پروفسور هانری ماسه، طهران، ۱۳۴۲، منتشر شده، مورد بحث قرار گرفته است.

۸۶. تکامل سریع معتقدات ابن‌عربی در مذهب شیعهٔ اثنی‌عشری مسئلهٔ ارتباط ممکن وی را با تشیع مطرح می‌سازد، و این خود مسئله‌ای است که بسیاری از دانشمندان تشیع در طی قرنها به تحقیق در آن پرداخته‌اند. محیی‌الدین از لحاظ شریعت سنی شناخته شده است؛ ولی کتابی دربارهٔ دوازده امام نوشته است که عرفای شیعه به آن کمال توجه را دارند، و در فتوحات (فصل ۳۶۶) از مهدی و شرایط بازگشت وی به صورتی سخن گفته که با منابع شیعه مطابقت دارد. تصوف اصولاً از تمایز بین شیعه و سنی برتر است، ولی در نزد ابن‌عربی، علاوه بر اصول

کلی مقبول اهل باطن شیعه و سنی، معتقداتی مخصوص پیروان تشیع دیده می‌شود مانند امامت و مسائل مربوط به آن که حل مسئله ارتباط ممکن او را با تشیع دشوار می‌سازد.

۸۷. تأثیر اسلام، و بالخاصه ابن‌عربی، در نوشته‌های دانته، توسط Asin Palacios در کتاب «اسلام و کمدی الهی» تألیف او، ترجمهٔ انگلیسی توسط H. Sunderland (لندن، ۱۹۲۶) مورد تحقیق قرار گرفته است؛ و پس از وی توسط E. Cerrulli در *Il'Libro della Scala'e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia* (واتیکان، ۱۹۴۹)، که بیشتر نظریات آسین را پذیرفته است.

۸۸. مثلاً، شرح فصوص چند سال پیش توسط یکی از حکمای معروف امروز ایران، مرحوم فاضل تونی، به نام تعلیقه بر شرح فصوص (طهران، ۱۳۱۶) انتشار یافت.

۸۹. در مورد شیخ‌التادلی رجوع شود به مقالهٔ محمود التادلی به نام «لااله‌الاالله»، ترجمهٔ عبدالرحمان التادلی و R. Maridort در *Études Traditionnelles* ۵۳: ۳۵۰ - ۳۴۴ (دسامبر، ۱۹۵۲). و نیز "La vie traditionnelle c'est la sincérite"، ترجمه و حواشی توسط A. Broudier در *Ét. Trad.* ۹۵: ۲۲۷ -۲۱۲ (اوگوست - اوکتوبر ۱۹۵۸)؛ ۵۹: ۲۷۱ - ۲۶۳ (نوامبر - دسامبر، ۱۹۵۸)؛ ۶۰: ۸۹ - ۸۴ (مارس - آوریل، ۱۹۵۹).

۹۰. شیخ احمدالعلوی، که در نزد شاگردانش به عنوان شیخ‌بن علیوا شهرت دارد، یکی از اولیای بزرگ این قرن بوده است. تأثیر وی، حتی در زمان حیاتش از مرزهای زادگاهش الجزایر گذشته بود، و امروز به سراسر جهان اسلام و حتی به مغرب زمین نیز رسیده است، و در مغرب‌زمین مقالاتی دربارهٔ زندگی و عقاید وی نوشته شده. رجوع کنید به مقالهٔ "Un mystique moderniste" نگارش A. Berque در *Revue Africaine*، ۷۹: ۷۷۶ - ۶۹۱ (۱۹۳۶)؛ و کتاب تحقیقی عالی M. Lings به نام *A Moslem Saint of the Twentieth Century* (لندن، ۱۹۶۱). آنچه شایستهٔ اشارهٔ خاص است، علاقهٔ مخصوص شیخ‌العلوی به مطالعهٔ سایر ادیان و آرزوی ایجاد تقریبی میان اسلام و مذاهب دیگر در برابر مکتبهای مادی و تجدد بوده، که وی هر دو را دشمن مشترک ادیان می‌دانسته است.

فهرست اعلام

پ

ت

ث

ج

چ

ح

غ

ف